لوك فيري

بالتعاون مع كلود كبلياي

أجمل قصّة في تاريخ الفلسفة



ترجمة: محمود بن جماعة



لوك فيري
(بالتعاون مع كلود كبلياي)

أجمل قصة في تاريخ الفلسفة

ترجمة
محمود بن جماعة



لوك فيري

(بالتعاون مع كلود كبلياي)

أجمل قصة في تاريخ الفلسفة

الكتاب: أجمل قصة في تاريخ الفلسفة

المؤلف: لوك فيري بالتعاون مع كلود كبلياي

المترجم: محمود بن جماعة

عدد الصفحات: 352

الترقيم الدولي: 978-9938-886-64-1

رقم الناشر: 15 / 428 - 72

الطبعة: الأولى 2015

الناشر:

التنوير

دار التنوير للطباعة والنشر

موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com

لبنان: بيروت – الجناح – مقابل السلطان ابراهيم
سنتر حيدر التجاري – الطابق الثاني
هاتف وفاكس: 009611843340
بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com

مصر: القاهرة – وسط البلد
19 عبد السلام عارف (البستان سابقًا) - الدور 8 - شقة 82
هاتف: 0020223921332
بريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com

تونس: تونس 24، نهج سعيد أبو بكر – 1001
هاتف وفاكس: 0021670315690
بريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com

تمهيد

تولّد الفلسفة اهتماما متزايدا، وربما الأمل في العثور على علامات ومعنى لوجودنا، وذلك في عالم متأزِّم حيث يبدو أن منطق المنافسة الخاص بالعولمة ينتشر على نحو أعمى، دون أن يستطيع أحد تغيير مساره، لا رؤساء أقوى الدول ولا أرباب الشركات المتعددة الجنسيات. فالرغبة في الإفلات من هذا الإحساس بضياع مصيرنا من أيدينا تتعاظم بقدر ما إن المُثُلَ التقليدية والسِّيَرَ الكبرى (الروحية والوطنية أو الثورية) التي كانت تُستلهَم لتوجيه حياتنا افتقدت على نحو واسع قوَّتَها في الإقناع حِيَالَ واقع لم يَعُدْ لها تقريبا أيُّ نفوذ عليه. ومنذ اللحظة التي لم نَعُدْ فيها نؤمن بتلك المُثُل والسِّيَر إيمانا كافيا، فإنه لم يبقَ لنا من اختيار سوى البحث عن سبيل للنجاة، اللهم إلا إذا انسقنا راضين بنوع من الغيظ المتسم بالحنين. تُرى ما الذي يجعل الحياة في أعيننا تستحق أن تُعاش رغما عن الموت، ويبرِّر أن نصرف فيها أهم جهودنا؟ لا عجب البتة إن كان هذا السياق يساعد على بروز قَدْرٍ جديدٍ من الاهتمام بالفكر الفلسفي.

تكمن المفارقة في أنه رغم هذا الشغف، تبدو الفلسفة بالغة الإلغاز بالنسبة إلى السواد من غير المختصين، وحتى من كان بينهم من المثقفين. ولعلها تُمَثل وحدها من جهة أخرى المجالَ المهم الذي قد يجد السواد

الأعظم من معاصرينا مشقة كبيرة في تقديم تعريف له، مهما يكنْ تقريبيا، لاسيما وأن الفلاسفة أنفسهم يعطون غالبا الانطباع بأنهم لا يُجْمعون على تصوُّر مشترَك لمادة اختصاصهم.

لذا، قبل أن نَقُصَّ تاريخها- وهو تاريخ الاكتشاف الباهر من قِبَلِ الإنسانية لإمكاناتها وللمعنى الذي يمكن أن تُضْفيَه على حياتنا، ينبغي علينا الإجابة عن عدد من الأسئلة التمهيدية: ما الفلسفة؟ ماذا ننتظر منها؟ وأي «خدمة» تقدمها؟ ألا نزال في حاجة إليها؟ وإن كان الجواب بالإيجاب، فبماذا يمكن أن تساعدنا في عصر تبدو فيه المنزلة الإنسانية خاضعة للانتشار المتواصل للابتكارات التكنولوجية والاستراتيجيات الاقتصادية (أو ما يسميه هيدجر Heidegger بـ«عالم الثقافة»)، وكلها مجعولة للإكثار من الوسائل دونما اهتمام بالغايات التي بوسْع البشر التوْقُ إليها؟ عن هذا السؤال الذي طرحه جان فرنسوا روفال Jean-François Revel في كتابه الساخر: **لماذا الفلاسفة؟** *Pourquoi des philosophes ?*، سنرى أن ثمّةَ جواباً غير الجواب المبتَذَل. ذلك أن الفلسفة هي بالتأكيد شيء آخر سوى كوْنِها تلك «المدرسة في الفكر النقدي» التي يُدّعى غالبا اختزالُ الفلسفة فيها. فإن لم تكن سوى ذلك على حد تعبير باسكال Pascal، فلن تستحق منا «ساعة من الجهد». ومن جهة أخرى، أين لوحظ أن العلماء والتقنيين والحقوقيين والتجار والفلاحين هم في حاجة إلى الفلاسفة لاكتساب فكر نقدي؟ في المقابل، نجد أن الاكتشافات العلمية والتقنية والإصلاحات السياسية والإبداعات التقنية لا تُخْبرنا، مهما تكنْ خصبة، أيَّ ضرب من الحقيقة نستطيع بلوغه، ولا تكفي لإضفاء مشروعية على قيمنا الأخلاقية، بل لا تَرْوي تعطّشَنا إلى الظفر بإجابة عن تساؤلاتنا عما ينبغي أن تكون عليه حياتنا، حياة طيبة لنا نحن البشر الفانين، حياة كفيلة بإنقاذ وجودنا من

السُّخْف الذي به يتهددنا قِصَرُ وجودنا وجوازُه contingence. والإجابة عن هذا التحدي بالوسائل الإنسانية الصِّرْفِ التي يوفرها التفكير العقلي إنما هي تحديدا موضوعُ الفلسفة الأقصى.

إن خيْط أرْيان Ariane هذا هو الذي سوف نتتبعه للتدرّج في تاريخ الفلسفة ولمعاينةِ وَثَـباتِه وتحولاته المذهلة من حيث الوجهة، واكتشاف المبتكرات التي غيّرت نظرتنا للكون. وسنرى كيف ظهرت على مدى العصور رهانات وجودية غير مسبوقة بخست فجأة قيمة المُثُل الأكثر تداولا ودَعَتْ أعظم الفلاسفة إلى اقتراح سبل جديدة غير منتظرة أحيانا كثيرة، لكنها في بعض المرات تكون مضيئة بقدر بالغ بحيث لا تزال تنير طريقنا بعد قرون خلت.

وعلى الرغم من أن هذا التاريخ يتخذ منعرَجات غير متوقَّعة، فإنه ينكشف حاملا على الأقل شكلا معينا من التدرّج على مدى الزمن، وذلك في مستويين متكاملَيْن، إن لم يكن حاملا لمنطق ما: فمن جهة نجد أن البحث عن هذه الحياة الطيبة، التي كانت تُوضَع أصلا في ما هو خارج عن الإنسانية وأسمى منها (تناغُم الكُوسْمُوس، الألوهية)، سيقترب أكثر فأكثر مما هو حميميّ في صميم التجربة الإنسانية (في العقل، ثم في الحرية، وأخيرا في مَعيشنا المباشر أو في أحاسيسنا)؛ ومن جهة أخرى سيحرص هذا البحث على أن يدمج من حقبة إلى أخرى أبعادا من الوجود مَنْسِيّة إلى هذا الحين، مهمَّشة أو مقموعة (الجِنسانية، نصيب الأنوثة لدى الرجال ونصيب الرجولة لدى النساء، الطفولة، الحيوانية، الطبيعة فينا، اللاشعور، المُحدِّدات الاقتصادية، إلخ).

وضمن تطور الفلسفة هذا، بوسعنا الاهتداء إلى خمس حِقَبٍ كبرى سنتعقبها في هذه الصفحات. وإذ نحرص على إحياء أعمالِ أعظم الفلاسفة في تكوُّنها ونموها، ونبيّن ما قدَّم لنا كل واحد منهم من إضافة

فريدة لا تعوَّض، فإننا بهذه الطريقة سنَحْكي واحدة من أجمل القصص، قصة وَعَت البشرية من خلالها، خطوة خطوة، ما يكوّنها في العمق، وغيّرت الفكرة التي تتصورها عن حياة «تستحق أن تُعاش».

إن هذا الكشف التدريجي لدى البشرية عن ذاتها يتواصل بكل بداهة إلى أيامنا هذه. لذا سنكمل هذه السيرة الطويلة بنظرة في السياق الحالي وفي الأجوبة غير المسبوقة التي بوسْع الفلسفة تقديمُها عن حيرة العصر الحاضر، وبالكشف عما في طموحاتنا من مبادئ يَقُوم عليها داعٍ للوجود مشروعٌ. ويبدو تصوُّر هذا الداعي اليوم في غاية الإشكال، وإن كُنا نحسّ بالحاجة إليه أكثر مما مضى على الإطلاق.

مقدمة

استعداد للسفر

أجمل قصة في تاريخ الفلسفة بإيجاز

الفصل الأول

ما الفلسفة؟

لا تُختزل الفلسفة في الأخلاق

كلود كبلياي Claude Capelier:

قبل أن نتتبع المغامرة الكبرى التي عاشتها الفلسفة من البدايات إلى أيامنا هذه، يَحْسُن بنا الاستعداد لهذا السفر وتجميعُ عدد من الخرائط وبعض الأدوات. وعلى الرغم من أن المختصين أنفسهم لا يتفقون بالتأكيد على تعريف موضوعهم الخاص، لنحاولْ مع ذلك أن نحدد إطار الرحلة التي سننجزها. تُرى ما الذي يميز الجواب الفلسفي عن تلك الأجوبة التي تقدمها لنا الأوامر الأخلاقية والمُثُل السياسية أو تعاليمُ «الحكماء»؟

لوك فيري Luc Ferry:

علينا، التماسا للفهم، أن ننطلق من تمييز أساسي يُعتَّم عليه غالبا أو يؤوَّل تأويلا سيئا[1]. إن أشكال وجودنا تتبدّى دوما – وهذا بلا شك منذ

---

(1) إن أكثر قرّائنا وفاء اعتادوا هذا التمييز. ومع ذلك، يبدو لي مفيدا أن نذكِّر به أولائك الذين لم يتابعوا، كما يقال، الحلقات السابقة.

فجر البشرية – عبر الإحالة إلى دائرتين كُبريين من القيم، مختلفتين بالأساس حتى وإن كاد بعضهم يميل دوما إلى الخلط بينهما في الجدل العام، وحتى في الجدل الفلسفي: فثمة من جهة القيمُ الأخلاقية، ومن جهة أخرى ما يُمْكن أن نسميه القِيَم الروحية أو «الوجودية». فمن الأساسي عدم الخلط بين هاتين الدائرتين إن أردنا أن يواتينا الحظ لكي نفهم حقا ما الفلسفة.

– ما الفرق إذن ؟

– إن تعلَّق الأمر بالقِيَم الأخلاقية، يُمْكن بكل تأكيد أن نُفْرِد لها كتابا كاملا. ولكن إن اقتصرنا على ما هو أساسي، فإن بعض الأسطر تفي هنا بالحاجة. ذلك أنه في كل الرؤى الأخلاقية الكبرى للعالَم، في رؤية المفكرين الرّواقيين كما في رؤية رُوّاد مدرسة الفكر الجمهوري، نجد دائما مُقْتَضَيَيْن أساسييْن: الاحترام

والسخاء. فالمرء يتخذ سلوكا أخلاقيا تجاه الآخرين حين يحترمهم من جهة (وميثاق هذا الاحترام يُرمَز إليه الآن على الصعيد الجَمْعي بحقوق الإنسان)، وحين يضيف من جهة أخرى إلى احترام الآخرين هذا – الذي ظل إلى الآن شكليا بعض الشيء – الطيبةَ ودماثةَ الأخلاق واللطفَ والإحسانَ إن أمكن. وفي مقابل الاحترام والسخاء، لا أعرف أي رؤية أخلاقية توصي بالعنف وعدم الاحترام وبالخبث! إن هذا التذكير هو من الابتذال بحيث لا نتوقف عنده أكثر من هذا. ولكنه ضروري لكي نبرز، على سبيل التعارض، الدائرة الأخرى من القِيَم التي كنت أشير إليها؛ وهي تمس المسائل الروحية، ليس بالمعنى الديني للكلمة، بل بالمعنى الواسعِ لما يسميه هيجل Hegel «حياة الروح» حيث تتبلور التمثلات فتُشكِّل بنْية علاقتنا بالعالم وكذلك الدلالةَ التي نضفيها على وجودنا.

-في ماذا تكُون هذه الدائرة الروحية أو الوجودية موضوع الفلسفة بامتياز؟

- لنعِشْ حُلما: لنتخيَّل أننا نملك عصا سحرية تسمح لنا بأن نجعل البشر، بلا استثناء، يسلكون من الآن تجاه بعضهم البعض على نحو في غاية الأخلاقية، ونجعلُ كل واحد منهم محترِما للآخرين، طيبا، دَمِث الأخلاق، ليس مع أقربائه فحسب، بل مع مثيله أيضا، أي مع سائر الناس على سبيل الإمكان. بالتأكيد ستتخيلون أن مصير البشرية سيتحول جذريا جرّاء ذلك: فلا حروبَ، ولا جرائمَ قتل، ولا أشكالَ من الإبادة الجماعية، ولا خوف من وقائع الاغتصاب والسرقة. فيُستغنى عن الجيوش وعن فرق الأمن والسجون؛ ومن المحتمل أن يُقضى على أشكال اللامساواة الاجتماعية، أو على الأقل على أكثرها فظاعة. هنا بالذات، ستدركون في الحين الفارق ما بين القِيَم الأخلاقية والقِيَم الروحية. فحتى إن تحولت أسطورتي هذه إلى واقع، ومهما تكنْ دماثة الأخلاق التي تُبدونها تجاه الآخرين، فإنه سوف يصيبكم الهرم وتَفنَوْنَ لا محالة، ولن يحُول ذلك أيضا بينكم وبين معاناة محنة الحِداد المرعبة إثر وفاة أحد الأحباء أو فراق شخص عزيز عليكم. فلو شهدت البشرية تحولا خارقا للعادة نتيجة هذا «السحر الأخلاقي» لما منع ذلك في شيء وفاة من نحبّهم، ولما دفع عنا الموت، ولا قصص الحب ذات النهاية البائسة، ولما حال ببساطة بيننا وبين القلق الناجم عن حياة يومية في غاية الرتابة. وتلك موضوعات مُفْعَمة، مع ذلك، بقدر هائل من الانفعالات والقِيَم. إن هذه القِيَم بعينها هي التي أنعتُها بـ«الروحية» أو «الوجودية» لأنها تمسّ مباشرة مسألة الحياة الطيبة بالنسبة إلى البشر، الفانين، بينما القِيَم الأخلاقية ليست في العمق سوى الإطار الكفيل بتحقيق السلام في العلاقات بين الكائنات البشرية. ولكنها ليست بعدُ شرطا كافيا لحياة موفّقة.

- لا تخلطوا إذن بين الأخلاق والقِيَم الروحية.

- إنكم تدركون جيدا أن مسألة الحِداد ليست بالمسألة الأخلاقية. فقد يكون المرء شخصا رائعا على الصعيد الإتيقي وإذا به يسمع أحد أفراد الشرطة ينبئه بأن أحد أولاده، ابنه أو ابنته، تعرض إلى حادث سيارة. ولكن لا أحد يجرؤ على الادعاء بأن الحِداد على شخص حبيب ليس تجربة مفعمة بقِيَم جوهرية وانفعالات على درجة خارقة من القوة، وبتساؤلات في غاية العمق. ومع ذلك، فهي بالأساس ومن حيث البنية مسألة لا تتعلق بالأخلاق. وبهذا ترون جيدا أن التمييز الذي أقترحُه ما بين هاتين الدائرتين من القِيَم يستند إلى تبرير تام. لنذهبْ أبعد من ذلك. إن الحب لا يرجع أيضا بالأساس إلى الأخلاق. فهو وإن اتخذ في صلبه نصيبا من الاحترام واللطف تجاه الآخر، إنما يتبدّى في أبعاد مغايرة تماما. إن تاريخ الأدب الحديث، بدءا بـ أميرة كلاف *La Princesse de Clève* وحتى حب سوان *Un amour de Swan* مرورا بـ عمال البحر *Les Travailleurs de la mer* - وهو الكتاب الكبير في العشق لفيكتور هيجو Victor Hugo - إن هذا التاريخ مليء بقصص أناس رائعين من الناحية الأخلاقية، لكنهم أشقياء في الحب. وهنا أيضا لا أحد سيعترض جديا على أن الحب حامل للقِيَم، وحتى لقِيَم هي في نظرنا أكثرها سموّا وقداسة. ومع ذلك، لا شيء البتة، أو لا شيء ذا شأن يجعلها على صلة بالأخلاق. ثمة أيضا العديد من جوانب الوجود الأخرى في هذه الحالة، من بين تلك التي نوليها أكثر قدر من الأهمية. وسأقف فقط على مثال أخير، وهو مثال الطابع العادي للحياة اليومية، مع شحنة القلق التي ينطوي عليها. ومن جديد، نجد أن الأمر لا يتعلق بمشكلة إتيقية[1] إذ

---

(1) أستغل هذا السياق لبيان أن لا فرق هنا بين éthique (الإتيقا) وmorale (الأخلاق). فاللفظان في المنطلق مترادفان تماما إذ الأول، ببساطة، من أصل =

يمكن لامرئ أن يكون على قدر كبير من الطيبة، محاطا بنماذج من الفضيلة ويشعر بالقلق إلى حد الضجر. فأن يكون للشخص الواحد كل مساء المرأة نفسها أو الرجل نفسه على نفس السرير، وأن يرى كل يوم نفس الأنوف تعلو نفس الوجوه في المكتب أو المصنع، فقد يصبح هذا على المدى الطويل مملا للغاية. وإزاء تَفَه الرتابة ونمطية «المترو، فالعمل، فالنوم»، من لم يذهب به التفكير، مثل رامبو Rimbaud، إلى أن «الحياة الحقّة هي غير تلك»؟، من لم يحلم أبدا بوجود آخر، في بلد آخر، بإحساس حب آخر، بوجود على شاكلة حياة [الإمبراطورة] سيسي Sissi، بدورة حول العالم على سفينة، بمغامرات في الجزر، بغير ذلك مما لست أدري؟

- إن الأخلاق توفِّر في حقيقة الأمر قواعد تجعل العلاقات الإنسانية ممكنة، مدنية ومسالمة. إلا أن هذا الإطار، مهما يكنْ ضروريا، لا ينبئ بشيء مما يَثْوي حقا في صميم المعنى الذي نضفيه على حياتنا: الحب، قوة الإحساس بوجودنا، واتساعه تجاه مأساة الموت.

- ذاك عين الصواب. فكل هذه المسائل الوجودية الكبرى، المتعلقة بحِقَب الحياة والموت والحداد على شخص حبيب وتربية أطفالنا، أقول ثانية إنها تنتمي إلى ما تسميه الفلسفة الألمانية بحقٍّ «حياةَ الروح»، أو الروحانية: أي إنها تمسّ، بتعبير آخر، المسألة الفلسفية الأساسية، وهي مسألة الحياة الطيّبة لمن سيحلّ بهم الموت.

تُرى ما الحياة الطيبة بالنسبة إلى بني الإنسان، المعرَّضين للفناء؟ تلك هي المسألة القصوى في كل الفلسفات الكبرى؛ وستدركون أنَّ،

= يوناني بينما الثاني من أصل لاتيني. ويمكن، إن ألحَّ الأمر على البعض، أن يميز بينهما من عدة أوجه، لكنها تبقى اعتباطية ومتواضَعا عليها. ولا حاجة لي هنا إلى استعمالها.

ولا واحدة منها غضَّت الطرف عن هذه المسألة، وأنها جميعا قدّمت أجوبة كبرى وقوية. ولكن يبدو بالتأكيد، من خلال الأسطورة القصيرة التي كنتُ بصددها منذ حين، أن هذه المسألة الوجودية تتجاوز الأخلاق بقدر كبير. صحيح أن هذه الأخيرة هي شرط ضروري للحياة الطيبة إذ تضفي طابعا سلميا على العلاقات بين الكائنات البشرية، ولكنها ليست شرطا كافيا. ذلك أننا نستطيع العيش في عالم متخلق وتكُون لنا في آن واحد حياة قلّما ترضينا. فلا تعارُض في هذا الأمر. وفي الحقيقة، ندرك كم تُعْوِزنا الأخلاق حين لا تكُون على وجه الخصوص مجسَّمة في الواقع. ففي بلد يمر بحالة حرب، لا شيء أهم من أن نحفظ أو نستعيد أو نُرسي قدر الإمكان احترام حقوق الإنسان واحترام الآخرين كي نفتح السبُل الكفيلة بالخروج من النزاع القائم. وفي المقابل، في مجتمعات يسودها السلم مثلما هو الحال في مجتمعاتنا التي تستجيب بقدر واسع جدا، مهما يكن الأمر، لحقوق الإنسان، نتفطن إلى أن مسألة الأخلاق ثانوية مقارَنةً بالمسألة المتمثلة في معرفة ما يضفي بحقٍّ بعض المعنى على وجودنا - أو ما يسميه الفلاسفة أنفسهم «الحياة الطيّبة» La vie bonne.

الفلسفة مغايرة للدين

- حين نبحث عما «ينقذ» الحياة البشرية من الموت، أو على الأقل يعطيها قيمة لا شيء، حتى الموت، يستطيع أن يقوِّضها، فنحن نفكر بكل تأكيد في الأجوبة التي بوسع الأديان تقديمها. لذا أعتقد أنه جاء الوقت لنفسر في ماذا تتميز عنها الفلسفة.

- ثمة صنفان من الأجوبة عن مسألة الحياة الطيّبة تلك، بالنسبة إلى البشر، الفانين: الأجوبة التي تمر بالإله وتقوم على الإيمان- وذلك شأن الأديان الكبرى- والأجوبة التي تسعى على العكس إلى أن تهتدي في

صلب وجودنا، بالاعتماد على مجردِ حِدّةِ الفكر، وحتى على العقل، إلى منبع للقِيَم ليس بمقدور الموت ذاته أن يمحوه. وتلك هي الفلسفات الكبرى...

أما الأديان الكبرى، فتُمثِّل محاولات عظمى لتقديم حل لمسألة «الخير الأسمى» إلى البشر، الفانين، إذ يتعلق الأمر بإيجاد سبيل إلى بلوغ ما يسميه القديس أغسطينوس Saint Augustin بـ«الحياة السعيدة»، في مقابل خضوع مضاعَف مُنصَبّ على العقل وعلى الحرية الفردية تجاه القوة الخارجية الراجعة إلى التعالي الإلهي من جهة، وتجاه قوة الاعتقاد والإيمان الباطنية من جهة أخرى. فلا بد للعقل أن ينحني في النهاية أمام حقائق الوحي. وأما الفلسفة، فهي تشاطر الدين الغاية الرامية إلى تحديد شروط حياة طيّبة بالنسبة إلى البشر، الفانين. ولكنها على العكس من ذلك تريد بلوغ تلك الغاية من خلال استقلالية العقل وحِدّة الوعي، بالوسائل المتاحة وحدها- إن صح القول- وبفضل القدرات وحدها التي يمتلكها الكائن البشري بنفسه. وبالطبع، لا يمنع ذلك بعض الفلاسفة من إدراج فكرة الإله في مذهبهم، وحتى أحيانا من إيلائها دوراً مركزياً. ورغم كل شيء، يبقى مَسْعاهم، وإنْ في هذه الحالة، مختلفا عن المقاربة الدينية بمعنى أن إسهامهم الفلسفي في حد ذاته لا يقوم على الإيمان ولا على سلطة النصوص المقدَّسة، وإنما على ممارسة الاستدلال الحرة. هذا وسنرى أنه في الأزمنة التي أريدَ فيها ردُّ الفلسفة إلى دور «خادمة الدين»، كان لا بد من الحد السلطوي لمجال التفكير فيها، ليس بمنعها من نقد العقيدة فحسب، بل أيضا من الاهتمام بالغايات القصوى، بالخلاص، بالحكمة، وباختصار بالمسألة الحق، وهي مسألة الحياة الطيّبة التي كان الدين يريد، مهما كان الثمن، الحفاظ على الانفراد بها.

- هنا لا بد من تبديد سوء فهم محتمل: ذلك أن الكثير من الأعمال الفلسفية تعالج موضوعات مغايرة للحياة الطيّبة، ولاسيما عددا من الموضوعات النظرية تتعلق بشروط المعرفة، وتعريف الحقيقة، ولكن أيضا أسسَ الأخلاق، والسياسة، أو التجربة الجمالية. ومع ذلك، نظل في مجال الفلسفة.

- تنقسم الفلسفة، بكل بداهة، إلى مجالات متعددة: المعرفة (ما الحقيقة؟)، الأخلاق والسياسة (ما العدل؟)، مسألة معايير الجمال، وأخيراً مسألة الخلاص (ما الحياة الطيّبة؟). ولا أنسى أن الفلسفة تهتم أيضا، وحتى في البداية، بما يجعل المعرفة الموضوعية مُمْكنة، وبالتفكير النقدي في تعريف ما هو عادل، وبالنظرية السياسية أو بمنابع الإحساس الجمالي. ولا أنسى كذلك أن بعض الفلاسفة، الذين تركوا بلا مُنازع بصماتهم في تاريخ الأفكار، لم ينكبّوا إلا على البعض من هذه الموضوعات، بل إنهم لم يعالجوا إلا موضوعا واحدا. وعلى سبيل المثال، يكاد مكيافيللي Machiavel يَقْصِر اهتمامه على الحياة السياسية دون سواها، في حين لا يعترض أحد على أنه ينتمي تماما إلى تاريخ الفلسفة. إن كل ما أريد قوله هو أن مسألة الحياة الطيّبة بالنسبة إلى البشر، الفانين، هي المسألة القصوى في الفلسفة، تلك التي تَحْكُم في السر بدرجات متفاوتة سائر المسائل. ولكنها مع ذلك لا تقصيها. فإذا كان سبينوزا Spinoza أو الرّواقيون، مثلا، يصوغون نظريات في المعرفة «تقول بمذهب الحتمية»، فذلك للوصول في النهاية إلى تعريف للحكمة بما هي توافُق مع العالم وحُبّ للواقع - هذا ونطمئن غير الفلاسفة الذين يستعدون لقراءة هذا الكتاب بأننا سنرجع ثانية إلى هذا الموضوع، فنفسر هذه الأشياء التي لا أستحضرها هنا إلا استباقا. إن هذا

التساؤل حول الحكمة، نجده في كل الرؤى الفلسفية الكبرى التي تتسم بالكلِّية والشمول، وذلك بلا استثناء على الإطلاق وحتى لدى الفلاسفة الأكثر معارضة للفكر القائل بمَثَل أعلى، بل حتى لدى كبار التفكيكيين déconstructeurs أمثال نيتشه Nietzsche أو هيدجر Heidegger. كذلك نرى هذا جيدا لدى سبينوزا إذ يَعِدُنا بأنه إذا اتبعناه في السبيل الذي يفتحه كتابه الكبير: **الإتيقا** *Ethique*، فسنصل إلى «خلود من البهجة». غاية الفلسفة إذن ليست نظرية فحسب، أي أن الأمر لا يتعلق بمجرد الوصول إلى معرفة الحقيقة، بل هي أيضا أن نحيا جيدا (وبديهي أنه لبلوغ ذلك، ينبغي دوما الانطلاق من الحقيقة وعدم السعي أبدا إلى التحايل عليها). أؤكد هذا الأمر لأنه هو الأساس بحق، وهو نقطة ليست مع الأسف جزءا من برامج السنة النهائية [من التعليم الثانوي]: بمعنى أن كل الفلسفات الكبرى، بلا استثناء، ترتقي إلى مسألة الحياة الطيّبة، المرتبطة دوما، صراحة أو ضِمْنا، بمسألة التغلّب على ضروب الخوف، ولاسيما مسألة الموت والتناهي الإنساني. وبالفعل، قد لا يكون للمرء، من منظور شخصي، طبعٌ قَلِق. ولكن يبقى أن العمر قصير، وأنه إن تصورنا مع سبينوزا أن الفلسفة هي «تأمُّل في الحياة، لا في الموت»، فلا بد لنا من التساؤل، مهما يكن الأمر، عما يَجْدُر بنا صُنْعُه بحياتنا ما بين بدايتها ونهايتها، وكيف نُسَيِّر حياتنا على أفضل وجه في علاقة بالآخرين، ولاسيما بمن نحبهم ومن هم مثْلنا فانون.

وعلى هذا النحو، تُثْبِت الفلسفةُ ذاتَها في ما أسميه «الروحانية اللائكية». إنه لأمر بسيط وعميق للغاية في آن واحد أننا في حاجة إلى إضفاء معنى على حياتنا- وحتى سبينوزا Spinoza و شوبنهاور Shopenhauer يقولان هذا صراحة- فيكون معنى صالحا بعيدا عن المتغيرات الطارئة التي تفرض نفسها علينا، معنى لا يقوِّضه الموت

كليا. والفلسفة إنما تأخذ على عاتقها تحديد الشروط والوسائل الكفيلة بإيجاد هذا المعنى بواسطة الموارد البشرية وحدها، وبالتالي بواسطة مواردنا نحن تماما، تلك المتمثلة في العقل والفكر وحِدّة الذهن دون المرور بالإله، ولا بالإيمان. وبذلك، ستبدو الفلسفة على المدى الطويل لتاريخ الفكر الأوربي هي المنافِسة الكبرى للأديان.

الفصل الثاني

الأجوبة الفلسفية الخمسة الكبرى

- أن نحيا جيدا ونضفي معنى على وجودنا ونحدد فيمَ تتمثل حياة طيبة بالنسبة إلينا نحن البشر، الفانين، تلك هي المسألة التي حاولتْ في نظرنا الإجابةَ عنها كلُّ الفلسفات، أي تلك «الروحانيات اللائكية» كما نسمّيها، دون المرور بالإله أو المعتقدات، بل بوسائل العقل البشري والفكر وحدها. لكن لماذا تغيرت الفلسفات في مجرى التاريخ كما سنرى ذلك، وكيف نفسِّر أنه رغم كل شيء لا تنفكّ أقدم الفلسفات «تخاطبنا»؟ بقدر ما نفهم بيسر أنه بالإمكان وجود أديان متعددة تتوافق مع مختلف الحدوس أو المعتقدات التي تمس أفضل كيفية لتوجيه وجودنا. بنفس القدر تُشْكِل علينا ملاحظة أن ثمة العديد من الفلسفات المتنافسة في حين تدّعي كل واحدة منها أنها تستنتج مقاييس الحياة من العقل وحده! وعلى هذا النحو، يُنتظر إما أن يقود العقل إلى حل واحد مشروع، وإما أن يُنتج سلسلة متتالية من ضروب التقدم باتجاه أجوبة مُرضية دائما أكثر فأكثر، وذلك على شاكلة نموذج العلم. غير أنه ضمن الافتراض الثاني، تصبح فلسفات الماضي في نظرنا لا قيمة لها تُذْكر. إلا أن الأمور لم تَجْرِ على هذا النحو إذ تَظهُر

فلسفات جديدة على مدى الزمن تُقدِّم أجوبة غير مسبوقة عن مسألة الحياة الطيبة، دون أن يؤدي ذلك إلى الرمي بالأنساق السابقة في «مزابل التاريخ».

- تلك بالفعل مسألة شيّقة، وهي أيضا المفتاح الأول لولوج تاريخ الفلسفة في شكل سرْدي، كما سنفعل في هذا الكتاب. وفيما عدا ذلك، كانت هذه الصعوبة هي الأصل في نشأة تيار فلسفي يُسمّى «الرِّيْبِيّة» scepticisme: بما أن ثمة أجوبة عديدة عن مسألة الحياة الطيبة، كما هو الشأن من جهة أخرى بالنسبة إلى مسألة الحقيقة أو الأخلاق، أليس أعلى درجات الحكمة الاقتصار على الشك؟ يقال أحيانا: «الحقيقة واحدة، والخطأ وحده متعدِّد»... ألا يقدِّم تعدّد الفلسفات، على أرضية هذا المثل الشائع، حجة ذات وزن لفائدة الريبية؟ إذ لو اكتشف الفلاسفة الحقيقة لانتهى الخبر إلى مسامع الناس- أليس كذلك؟- ولمَا عادت توجد سوى فلسفة واحدة ! وعندئذ، كيف نجيب على هذا الاعتراض؟ كيف القبول بتعدد الفلسفات مع تجنب السقوط في فخ الريبية؟ أعطيكم جوابي منذ البداية، ولكني أرجئ الاستدلال عليه إلى ما بعد. إن تاريخ الفلسفة يشبه تاريخ الفن أكثر مما يشبه تاريخ العلوم. ففي المجال الاستيتيقي، يمكن أن نحب رؤى للعالم مختلفة تماما. يمكن أن نحب الكلاسيكيين كما الرومانسيين، الفن القديم والفن الحديث على سبيل المثال. وسنرى لماذا يكون الشأن نفسه بالنسبة إلى رؤى العالم الفلسفية الكبرى، وكيف أن الأجوبة الكبرى التي تقترحها في مسألة الحياة الطيبة هي كلها لا تزال، بوجه ما إلى الآن، «قابلة لأن نُقِيم فيها» نحن. ولكن في هذا السعي إلى الإفهام، كفى من المقدمات ! إذ لا يمكن أن نظل في الاعتبارات المجرَّدة؛ فلا بد من الدخول بأكثر ما يمكن من السرعة في صلب الموضوع.

– لنمْضِ عندئذ في هذا السبيل. وقبل بدء الرحلة، لندْرُس بعض الشيء مسارَنا المنتظر.. لقد ذكرنا في تمهيدنا خمس مراحل كبرى في تاريخ الفلسفة منذ العصور القديمة.

– خمسة أجوبة فلسفية عن مسألة الحياة الطيبة تُحدِّد بالفعل العلامات الدالة على لحظات حاسمة في الفكر الغربي، ونجدها ثانية، فيما يبدو لي، في أشكال مختلفة ضمن حضارات أخرى، ولا سيما في آسيا والهند والشرق الأوسط. وسأذْكر لكم بسرعة سماتها الرئيسية، ولحظة قوتها القصوى، قبل أن نتعمق في تحليلها في ما سيتلو من هذا الكتاب.

الجواب الأول

تناغم الكوسموس

ظهر أول جواب مهم منذ فجر العصر القديم اليوناني ثاويا في البدء في القصص الأسطورية (كما سردها كتاب **أصل الآلهة** *Théogonie* لهزيود Hésiode في القرن السابع قبل الميلاد، و**الأوديسة** *Odyssée* التي كتبها هوميروس Homère في القرن الثامن قبل الميلاد). وفيما بعد، استُعيد هذا الجواب ونُقل وتمت عَلْمَنَتُه (تخليصه من الآلهة) في خطاب مفهوميّ ومدعَّم بحجج عقلية، من قِبَل مفكرين كبار ينتمون إلى التقليد الفلسفي اليوناني، وخاصة منهم أفلاطون وأرسطو والرّواقيين (على أني الآن أترك جانبا ما يمكن تسميته: «الثقافة المضادة»، ثقافة السفسطائيين والذريين والأبيقوريين). إن هذا الجواب الأول عن مسألة الحياة الطيبة يقوم على فكرة أساسية، وهي أن العالم ليس فوضى وعدم انتظام، بل هو على العكس متناغم تماما؛ وهو ما يطلق عليه اليونانيون اسم «الكوسموس» أو النظام الكوني. وبالتالي، فهو عادل على الإطلاق،

جميل وحسن، لكل كائن في صلبه منزلة محدَّدة تتوافق مع الدرجة التي يحتلها في التراتب الشامل بالنظر إلى صفاته الطبيعية.

التوافق مع النظام الإلهي في العالم

تتمثل الحياة الطيبة، على أرضية قصة نشوء الكون، في التوافق مع نظام العالم، في أن يصبح المرء، تقريبا، في تناغم مع تناغم الكون. ولبلوغ ذلك، لا بد أولا من المرور بالنظرية) «أتأمل ما هو إلهي» *théion orao* هو من جهة أخرى أحد الاشتقاقات الممكنة لكلمة «*théorie*»، وذلك بمعرفة الكمال الإلهي للكون وتأمله قصد «الالتصاق» به على وجه أفضل والقيام بالدور المَنُوط بعهدتنا، مع ملازمة منزلتنا وتنمية الملكات التي نختص بها. وهنا نرى في الأثناء كيف أن الجزء النظري من الفلسفة (الجزء الذي يهتم بالمعرفة) يهيئ للجزء العملي (أي الجزء الذي يرسم سمات الحياة الطيبة). فكلما ازداد إحساسنا بأننا نشارك في ألوهية التناغم الكوني السرمدي – وهو منبع كل قيمة حقيقية ومنتهاها–، قَلَّ خوفنا من الموت– وهذا على كل حال ما وعدنا به الفلاسفة الذين تحدثنا عنهم.. ذلك أنه باعتبارنا قطعة من هذا النظام السرمدي المسمى بـ«الكوسموس»، فنحن بالذات قِطَع من السَّرْمَد على وجه التقريب، أجزاء من الكل الكوني الكبير. وبحسب هذه الرؤية للعالم، لن يُفقدنا الموت بالأساس إلا النصيب الأتفه من وجودنا الفردي، ولن يستطيع القضاء على ذلك البعد من حياتنا الذي يشترك في الروعة غير القابلة للزوال والمميزة لقوانين الكون.

ومن هذا المنظور، فإن أكبر خطأ يمكن اقترافه هو الإفراط *hybris*، ذلك الغرور المنفلت من كل قيد والذي يجعلنا نقدِّر أنفسنا أكثر مما نحن عليه، ويخرجنا من المنزلة التي أُسنِدت إلينا، بل يجعلنا على هذا النحو نهدد بالقطْع مع التناغم الإلهي للكوسموس. وتذكِّرنا الأساطير

والمسرحيات المأسوية بنوع الأهوال التي يتعرض لها من يَأْنَس في نفسه القدرة على معارضة هذا النظام، كما تذكِّرنا بمدى حرص الآلهة على استعادته بفرض ثمن العصيان على المذنبين. لقد كان الرّواقيون يستعملون صورة معبِّرة جدا وحاضرة سلفا عند هوميروس Homère وهِزيود Hésiode لتوضيح تصورهم لتناغم الكوسموس: فهم يشبهونه (أي التناغم) بالانتظام الرائع لعضويةٍ حية تتفاعل أعضاؤها وتقدِّم إسهامها الكامل في الحفاظ على الوظائف الحيوية لدى الفرد كما في استمرار النوع. فمثلما يكُون للعضو منزلته المحدَّدة ووظيفته المميزة داخل العُضْوية، كذلك لكل كائن بشري موقعه الفريد ودوره الخاص في تناغم الكل الكبير. هذا النموذج يطبّقه أرسطو على المجالات الأكثر تنوعا، ولكن أوّلا وبالتأكيد على مجال الفيزياء: فإذا كانت الأجسام الثقيلة تسقط نحو الأسفل حين لا يعطل أي عائق سقوطها، فلأنها تميل إلى الالتحاق بمركز الأرض، وهو «مكانها الطبيعي»، بينما النيران والأدخنة التي هي أجسام خفيفة ترتفع للاقتراب من مكانها الطبيعي في السماوات. وبوجه أعم، يكون المرء قد أعطى مبرِّرا لحياته وجعل منها حياة طيبة وسعيدة حين يجد منزلته الخاصة ومكانه النوعي في النظام الكوني. تلك هي الفكرة التي ستسود العالم اليوناني، وتقترح علينا الأوديسة *Odyssée* بما هي تاريخ أوليسيس Ulysse نموذجا عبقريا لها.

عودة أوليسيس

لقد هُجِّر أوليسيس تماما من وسطه الطبيعي نتيجة حرب طرْوادة. فمنذ أن وقعت هذه الكارثة الأصلية، كانت مجهوداته كلها تنشُد العودة إلى المدينة التي كان مَلِكًا عليها حتى يكون بين ذويه بكل معاني الكلمة. ولن يبلغ هذه الغاية إلا بعد عشر سنوات من المعارك، مضافا إليها عشر سنوات أخرى من رحلة العودة حيث سيُضطر إلى مواجهة

أخطار مَهُولة. وإن شئنا تلخيص مصيره في بعض الجمل، يمكن القول إنه شخص ينتقل من فوضى الحرب إلى عودة التناغم في حالة السلم، أي من الحياة القبيحة إلى الحياة الطيبة. إنه ينتقل من الحقد إلى المحبة، ومن المنفى إلى بيته، من فراق أهله إلى استعادة المنزلة التي فيها وحدها تكتسي حياته معناها الكامل.

كذلك بالفوضى تبدأ قصة هِزيود: **أصل الآلهة**، وهي القصيدة التي تحكي - كما يدل عليه الاسم- كيف نشأت الآلهة. وقصة هِزيود تنتقل هي أيضا من الفوضى إلى الكوسموس، ومن الحرب إلى السلم، ومن انعدام النظام في البدء إلى عودة التناغم. إنها تَعْرُض حكاية حرب الآلهة والصراع القائم بين الجبابرة وآلهة الأولمب، حرب سيتشكل على إثرها بإشراف زيوس Zeus تقاسمٌ هادئ، عادل، جميل وحسَنٌ للعالم، سيَنتُج عنه بالتحديد تناغم الكوسموس حيث بوسع البشر في النهاية أن يحتلوا موقعهم.

خطر الإفراط

- إن فكرة التناغم الكوني هذه، حيث لكلٍّ منزلته، لا تقْبل التجاوز إلى حد كبير، جعل أوليسيس يرفض الخلود الذي اقترحته عليه كليبسو *Calypso*. ذلك أن القبول بأن يصبح إلها إنما هو تنكُّر لمنزلته بما هو كائن فان، وحطٌّ لقِيَمتها الخاصة وكأنها لا تُذْكَر. إنه يفضِّل أن يكون بشرا سَوِيًّا على أن يكون إلها قبيحا. فهو إنسان بحق، ويستطيع على وجه أفضل مما يقدر عليه أي شخص آخر، أن يكون إنسانا. ولو صار إلها، لأصبح «في التّماسّ»، إن استعملنا عبارة متداولة ولكنها ذات دَلالة.

- أن يكون المرء مغتربا عن ذاته - والعبارة التي استعملتها أنت مناسبة فعلا وبقدر كاف للتعبير عن هذا المدلول- معناه أن من لا يظل

في منزلته يتعرض تماما لافتقاد الرشد وللتيه في الخلط على اعتباره فردا، ويُدخل في آن واحد عدم توازن في التناغم الكوني. هذا بالضبط ما يطلق عليه اليونانيون اسم إبريس *hybris*، وهو ذلك الإفراط في الغرور، الذي أشرتُ إليه منذ حين والذي يؤدي إلى الحياة القبيحة. إنه افتقاد للحكمة أكثر من أن يكون خطيئة أخلاقية (وأذكّر هنا بأن الفلسفة هي، بحسب الاشتقاق، «حب الحكمة، أي البحث عنها»، تلك الحكمة التي تُمثِّل شرط الحياة الطيبة). وللنفاذ إلى صلب تصورالـ إبربس هذا، لتتذكروا أسطورة تنتالوس Tantale الشهيرة. فقد كان له من العنجهية ما جعله يعتبر نفسه مساويا للآلهة، فكان يدّعي الارتقاء إلى مستواها والحط منها إلى مستواه؛ وهذا تَحَدٍّ مضاعَف للنظام الكوني: إنه لا يريد الاعتقاد في أن الآلهة عليمة. وكان ينوي بالتأكيد إثبات ذلك بأن يُعِدّ لها فخا. فاستدعاها إلى مأدبة في بيته (وهذا تَمَظْهُر أول للإفراط، وللعنجهية لأن البشر، الفانين، ليس لهم أن يوجهوا دعوة إلى آلهة الأولمب، بل من واجبهم الاكتفاء على سبيل التواضع بحمدها في معابدها)؛ ثم ليثبت أن الآلهة ليست أكثر فطنة من البشر، قتل ابنه ذاته خُفْيَةً، ويُدعى بلوبس Pélops، وأمر بطبخه وقدّمه غداء لضيوفه الخالدين وهو على يقين من أنهم لن يتفطنوا لأي شيء. ولكنهم آلهة بالتأكيد! انتبهوا فورا لوجود الفخ وغادروا للتوّ هذه الوليمة الجنائزية. أما المجرم، فسينال جزاءه من حيث أذنب: سيُبعث إلى الجحيم محكوما عليه إلى الأبد بالعذاب عطشا وجوعا وهو ينظر دوما إلى أطيب المأكولات وأعذب المشروبات دون أن يتذوق منها شيئا إلى الأبد. هذا هو العذاب الشهير الذي ناله تنتالوس Tantale. وثمة تفصيل ذو دلالة: على رأسه تَجْثُم صخرة عظيمة متأرجحة في توازن هشٍّ وتنذر دون انقطاع بدهسه، وذلك لتذكيره بمنزلته ككائن فانٍ كان عليه أن لا يدَّعي التحرر منها أبدا.

إن العبارتين المرسومتين على معبد أبولون Apollon في دلفي Delphes: «اعرف نفسك بنفسك»، «لا شيء أكثر من اللزوم»، تفصحان أفضل من أي عبارة أخرى عن تلك الفكرة نفسها، وهي المبدأ القائل بوجوب بقاء المرء وفيا لمنزلته، إنهما صيغتان «ضد الإبريس». فالأمر يتعلق بمعرفة الإنسان لذاته حتى يدرك على وجه أفضل وباعتبار ما هو عليه في أعمق أعماقه، دورَه ضمن التناغم الكوني بحيث لا يكون عرضة للشطط والادعاء أكثر من اللزوم، وبالتالي لا ينذر بتهديد توازننا وتوازن الكوسموس في آن واحد.

إن هذه الرؤية للعالم، لتناغمه وللمنزلة المُعَدَّة لكل فرد في التراتب الشامل، تَطْبع كل قطاعات الحياة الاجتماعية في العصر القديم اليوناني الروماني، حتى وإن وَجدتْ تلك الرؤية منتهاها في تصور الحياة الطيبة التي يُفترض أنها تهَب وجودنا الفاني بعدا من الخلود. إنها ستلهم كل العالم القديم، عمليا حتى الثورة الفرنسية، وعلى كل حال حتى عصر النهضة. ستقدِّم، مثلا للتشريع الروماني هذا المبدأ الأساسي: «أَعِدْ لكلٍّ ما لَه»، وهو ترجمة حقوقية للفكرة القائلة بأن لكل فرد منزلته التي لا بد أن يُعترف له بها، مصحوبة بما يلازمها من امتيازات، ولكن في حدود لا يقدر الفرد على وضعها موضع شك، وهنا نجد ثانية شعار معبد أبولون: «لا شيء أكثر من اللزوم».

الإقامة في الحاضر

- نحن نفهم الآن جيدا المبدأ الذي تقوم عليه هذه الرؤية لعالم متناغم، كما نفهم الوعد الذي ستتيحه لمن سيقدر على تدبير وجوده وفق هذا النظام الإلهي، وعدا بالظفر فيه بنصيب من الخلود. إلا أن كل هذا يبقى إلى الآن على درجة ما من التجريد: تُرى ماذا يأمل المفكرون الذين صاغوا تلك الأفكار وتوسَّعوا فيها أن يغيّروا عينيًّا في حياة هؤلاء الذين يسلكون وفق مبادئهم؟

- إنك تثير، هنا أيضا، نقطة جوهرية، وهي التالية: ماذا كانت الغاية القصوى من هذا الجواب الأول الكبير عن مسألة الحياة الطيبة؟ لا بد هنا من التذكير بأن الماضي والمستقبل في نظر اليونانيين يبدوان وكأنهما شرّان كبيران يُثْقِلان على الحياة البشرية. فالماضي يمنعنا من الإقامة في الحاضر، إما لأنه كان سعيدا ويشدُّنا في شِباك الحنين، وإما لأنه كان شقيًّا ويغرقنا في ما يسميه سبينوزا بتعبير جميل «الأهواء الحزينة»، وفي ضروب الأسف والندم والخجل والشعور بالإثم، التي تَصْرفنا عن الفعل وتُلْجم مبادراتنا وتُضعف قدرتنا على اغتنام الوجود والعيش في اللحظة الراهنة. وعندئذ، تساورنا الرغبة في الارتماء بين أحضان خيال وهمي آخر، متجه هذه المرة نحو المستقبل: وهو الأمل. بَيْدَ أنه من وجهة نظر الفلسفة اليونانية الرومانية، ولاسيما من وجهة نظر الرّواقية، لا يَمْلِك الأملُ، على عكس ما ستقول به المسيحية فيما بعد، إلا أن يقودنا إلى الهلاك: إنه لا يزيّف علاقتنا بالواقع الراهن فحسب، وإنما يفرغه من قِيَمته المباشرة لفائدة تخمينات حول مستقبل غير مضمون. فأن يظن المرء أنه سيصبح على حال أفضل حين يكون قد غيّر سيارته أو تسريحة شعره أو حذاءه أو أصدقاءه، أو سائر ما يريد، فذاك في نظر اليونانيين أكبر وهم. وبالفعل، فالحنين كما الأمل، والماضي كما المستقبل، كلها إنْ هي إلا عدم لأن الماضي زال والمستقبل لم يَحِنْ بعد. فلا يمثّلان إلا تقديرات خيالية تفقدنا البعد الواقعي الوحيد للزمن، وهو الحاضر، فنكاد لا نُقِيم فيه أبدا. وعلى حد تعبير سينيك Sénèque، وهو أحد الرواقيين الكبار، فإننا من فرط العيش في الماضي أو في المستقبل، «تُعْوِزنا الحياةُ». وهنا نلتقي بقولة هوراس Horace الشهيرة *Carpe diem* : اقطف اليوم الحاضر، دون أن تتلهى عنه بمشاعر الغَمِّ على الآتي من الأيام أو الحنين إلى الماضي. وهذا ما سيسميه نيتشه Nietzsche :

amor fati، أي حب ما هو موجود هنالك، حاضر أمامنا، حب المصير، مستعيدا عبارة للأمبراطور الفيلسوف مارك أورال Marc Aurèle. ومن الأكيد، كما سنرى فيما بعد، أن نيتشه سينقل هذه الفكرة إلى سياق آخر، وهو سياق فلسفته الخاصة، التي تَقْطَع من جهة أخرى مع كل فكرة عن تناغم الكون. بقي أنه وريث اليونانيين في مسألة الحاضر تلك وفي العلاقة بالزمن. وهكذا، ستكون لنا في عديد المرات فرصة الاطلاع على فلاسفة «يعيدون توظيب» أفكار قديمة في سياق يعطيها طابعا حيويا جديدا- على وجه التقريب- ويجدد دلالتها: ذاك شكل من بين أشكال أخرى للخصوبة المفهومية لدى كبار الفلاسفة.

الخوف عدو للحكمة

لكن لنعُدْ لحظة إلى مغامرات أوليسيس، التي توضح على أكمل وجه ما قلناه منذ حين على الصعيد الفلسفي: ما دام أوليسيس في الحرب، ثم على سفر للعودة إلى مدينته المفقودة ولقاء زوجته بينلوبي Pénélope وابنه تالماك Télémaque، فهو إما مفعم بالحنين إلى من فارقهم، وإما يراوده الأمل في الالتقاء بهم من جديد، هو إذن مشدود دوما إلى الماضي أو المستقبل، وليس أبدا إلى حب الحاضر. وهكذا تدركون جيدا أن هذا الوضع المتسم بالضيق والضياع يُلزم ضمنيا، كأعمق ما يكون، علاقته بالموت: فحين يلتحق كائن بشري بـ«مكانه الطبيعي»، على حد تعبير أرسطو، ويستعيد منزلته في التناغم الكوني، مثلما يحتل أحد الأعضاء منزلته في عضوية ما، حينها فحسب يحس (وهذا بداية الحكمة) أنه قطعة من الكوسموس، وبهذا المعنى، كما بيّنتُ أعلاه، يشعر أنه قطعة من الخلود. ومنذ تلك اللحظة، لا يكون الموت سوى عبور، وانتقال من حالة إلى أخرى. أما الحكيم الذي فهم ذلك، فإنه يصبح قادرا على التغلب على ضروب الخوف، بدءا بالخوف من الموت. وتبعا لذلك، لا شيء من الآن يمنعه من الإقامة في الحاضر بنفس مطمئنة.

وبهذا المعنى، يكون الخوف في نظر اليونانيين هو العدو الأول للحكمة. فهو، بتعبير بسيط جدا، يحوّلنا إلى أغبياء وخبثاء: أغبياء لأن دواعي خوفنا لاعقلانية في أغلب الأحيان، إن لم تكن حمقاء: فعندما تستبد بنا الحيرة، ويشتد بنا ما يطلق عليه علماء علم النفس التحليلي «الرُّهاب» (الخوف من الطحالب في قاع البحر، من فأرة، من ثعبان صغير، من ضفدع أو مصعد أصابه عطب)، من البديهي أن هذا الرعب غير متناسب ويؤدي بنا إلى ردود فعل عبثية. إن الخوف، في الصيغة المتعارف عليها، هو «ناصح تعيس». ولكنه يجعلنا أيضا متمركزين حول ذواتنا، منغلقين تجاه الآخرين، إذ تحْتَ وطأة الخوف، لا يفكر المرء إلا في ذاته، وهو على استعداد لأن يفعل أي شيء ليتَّقِي الخطر الذي يتهدده، إلى درجة ترْك الآخرين في المواجهة، وحتى التضحية بهم. أما الحكيم، فهو نقيض الخَوّاف: إنه ذلك الشخص القادر على التغلب على ضروب الخوف، وبالتالي على التفكير بحرية، وعلى حب الآخرين والانفتاح عليهم. وهكذا تدركون أننا هنا نمسك بعدُ بإجابة رائعة عن مسألة الحياة الطيبة (حتى وإن لم تكن إجابتي بالذات، وأوضح ذلك في الحين تجنبا لضروب سوء الفهم). وأضيف أننا قد نجد، إذا توسَّع حديثنا للجهات الأخرى من العالم، مدلولا معادلا وقريبا جدا من ذلك في البوذية التي تدعو هي أيضا إلى تجنب فخاخ الماضي والمستقبل، وإلى الإقامة في الحاضر، كما تدعو إلى التغلب بهذا الشكل على الخوف من الموت.

الجواب الثاني

المبدأ اليهودي المسيحي

- نعجب لقوة الابتكار المتمثلة في هذا الإبداع الفلسفي الأول الذي يكتشف، دون اللجوء إلى سلطات ربّانية، سبيلا إلى المصالحة بيننا

وبين الحاضر، وإلى إعطاء وجودنا في ذات الوقت بعدا من الخلود بربطه بنظام العالم. ولكن لا بد من ملاحظة أن الخلود الذي نُوعَد به هنا لا ينقذ شيئا يُذْكَر من تجربتنا الشخصية؛ فهو يذيبنا في نظام وواقع خارجَيْن عنا تماما ولسنا فيهما سوى قطعة. ولا بدّ أن يكون لنا أسلوب في التفكير نظريّ للغاية، فيما يبدو لي، حتى نجد في ذلك ما يهدّئ من حيرتنا إزاء الموت. صحيح أن الأبعاد الذاتية أو الوجودية، العزيزة علينا للغاية في الوقت الحاضر، ربما لم تكن لها نفس القيمة عند اليونانيين في العصر القديم حيث كانوا يفضّلون المجد إذ إن ذكراه لدى الأجيال اللاحقة تحيي وحدها، باعتزاز وفخر، وتخلّد الدور الذي اضطلعوا به في صلب نظام العالم. ولكن بقدر ما بدت سمات الشخصية الفردية جديرة أكثر بالاهتمام، بانت الحكمة اليونانية الرومانية بالضرورة أقل ظفرا بالرضا والقبول.

- ذاك بالفعل أحد دواعي بروز إجابة جديدة، قائمة على الدين المسيحي، ستصطبغ بها أوربا في العصر الوسيط بعد انهيار الفلسفة اليونانية إبان القرن الخامس. فإذا كانت الرسالة المسيحية قد تمكنت، في بضعة قرون فقط، من إيجاد إقبال متزايد في الاتساع، ومن الحلول محل النموذج اليوناني الروماني، وقد بلغ مع ذلك أَوْجَه في الرّقي، فلأنها من جانب على الأقل، كانت تَعِد المؤمنين بشكل من الخلاص ألصق بالشخص.. فبينما الفلسفة اليونانية لا تترك للأمل سوى خلود جزئي جدا، لاواعٍ، أعمى، يذيب الفرد في نظام كوني أسمى من البشر، فإن العقيدة المسيحية، على العكس من ذلك، تأخذ على عاتقها فكرة البعث «جسدا وروحا» للأفراد في تفرُّدهم، بحيث ستكون نجاتنا على اعتبارنا أشخاصا، وليس بصفتنا مجرد قِطَع. وهكذا ستصنع المسيحية، انطلاقا من اليهودية، خلاصا شخصيا، ومعه انتصارا حقيقيا على الموت،

لأن ما يَعِد به المسيح هو حقا «موت الموت»، هوأنه في نهاية الأزمنة، وفي المَلَكوت السَّرمَدي، سنلتقي من جديد بكل من فقدناهم، بكل من أحببناهم، وسنكون مجتمعين كأفراد حقيقيين بالفعل.

الخلاص جسما وروحا

في سياق امتحان مذاهب الخلاص، إن جاز القول، تقترح المسيحية إذن حياة أبدية أشد «إغراء» من تلك التي تسعى إليها فلسفات العصر القديم. ولكن توخّيا للعدل، لنُقِرَّ بأن المسيحية تفعل ذلك في مقابل خسارة مزدوجة: فالعقل يخضع من جديد إلى الإيمان؛ وتحديدُ سبل الحياة الطيبة لم يَعُد مِلْكا للبشر، وإنما للإله. انظروا كيف أن الأمر أعقد مما نتصور: إن الجواب المسيحي هو في ذات الوقت أكثر إنسانية من جواب اليونانيين لأنه مشخَّص أكثر؛ وهو في آن واحد أقل إنسانية، بمعنى أن العقل اليوناني يُزاح جزئيا لصالح الوحي والإيمان.

وفي رأيي أن عقيدة الخلاص هذه تبدو بأكثر وضوح في صلب الأناجيل من خلال حادثة موت لازاروس Lazare الشهيرة. إنها تُبرز التعارض بين حب المسيح لصديقه الذي يبكي عليه، وبين إرادته الواعية في تأجيل لحظة الالتحاق بجسده الفاقد للحياة: إنه ينتظر أن يتحلل جسم لازاروس وتنبعث منه رائحة الموت قبل أن يعيده إلى الحياة، حتى يضفي أكبر قدر من الأهمية - و«المجد»- على معجزة إحياء الموتى. والرسالة الأساسية هي، بالتأكيد، أن الحب أقوى من الموت. فالحب وحده يحقق الخلاص ويفتح لنا السبيل إلى الأبدية. فلم نعد فُتاتَ نظام كونيٍّ خفي، بل فرديّات مخصوصة يجعلها خالدةً حبُّ الإله؛ وإذا سايرنا القديس أغسطينوس في التعبير قلنا: حب أمثالنا من البشر في الإله (في كل ما يصلنا به جميعا). وبالتأكيد، لا نزال بعيدين عن الإعلاء الحديث لشأن الذاتية. ومع ذلك، لا يصبح أقل رجَحانا ذلك الحرصُ على إنقاذ

كل ما هو جدير في شخص ما بالحب في الإله: هذا ما تعبر عنه فكرة «الأجسام المجيدة» corps glorieux، القائلة بأننا سنلتقي في الخلود بمن أحببناهم، بوجوه الحب والأعين ونبرات الصوت، وباختصار بكل المظهر المادي الذي كانوا عليه في أوج تعلُّقنا بهم.

انظروا جيدا: فثمة علاقة أساسية بين الوعد بخلاص فردي، جسمي وروحاني على حد سواء، وبين الإقرار بأن الحب هو المنقذ. وكما يؤكد اللاهوتي الكبير في القرن الثالث عشر، توما الأكويني الذي لا يزال فكره يلهم اللاهوت الكاثوليكي في الوقت الحاضر، فإن الحب يمثِّل بالفعل مفتاح المثل الأعلى المسيحي، مُزيحا الفضيلتين الأخريين «اللاهوتيتين» وفق التسمية المتعارَف عليها، وهما الإيمان والأمل اللذان يأتي الإحسان (*agapè*، أي الحب) تتويجا لهما. فالإيمان ليس بالأساس سوى مُتَّكَأ وقتيّ، مُعَدٌّ لإسنادنا أثناء وجودنا الدنيوي. إنه سيفقد كل معنى ويزول تلقائيا حين نكون قد التحقنا، أحياء أو أمواتا يُبعَثون، بملكوت السماوات، في حضرة الإله الفعلية؛ ولن نحتاج بعدُ إلى الاعتقاد فيها لأننا سنكون في حضرته. وللسبب نفسه، سينقطع الأمل لأنه بكل بساطة سيتحقق كاملا غير منقوص. وفي المقابل، يظل الحب إلى الأبد، وتكون الحياة الطيبة بهذا المعنى حياة تؤدي بفضل الحب إلى الخلود. يبقى أن نعرف فِيمَ ينقذنا الحب وماذا يُنقِذ على وجه التحديد. ذاك هو أحد الأسئلة التي ينبغي أن نجيب عنها مستقبلا.

تقـدم...

– في هذه المرحلة، نرى سلفا تشكُّل التدرّج المزدوج لتصورات الحياة الطيبة في مجرى التاريخ، كما أعلنّا عنها، بمعنى أن المبادئ التي تقوم عليها تلك التصورات، وهي في البداية خارجة عن الإنسانية ومتعالية عليها، تميل إلى الاقتراب أكثر فأكثر من التجربة المُعاشة،

وتستوعب أبعادا متزايدة باستمرار من التجربة الإنسانية. إن الرسالة المسيحية تسجل تقدما ثانيا في هذا السبيل: أوّلا لأن الفرد من حيث هو جسم وروح هو الذي تقترح إنقاذه إلى الأبد، ثم لأنها تعتمد لتحقيق هذه الغاية على العلاقة الفردية لكل شخص بالإله، حيث يوجد في الصدارة الاختيار الحر لدى الضمير وسخاء النوايا والقدرة على المحبة. إلا أن هذا التقدم يقابله، إن جاز القول، تأخُّر في ذات الوقت، بمعنى أن ما يتضمنه من خضوع العقل للإيمان يمكن أن يبدو تراجعا بالنظر إلى استقلالية العقل التي كان الفلاسفة اليونانيون صانعيها الكبار.

– حذار، لا بد من تدقيق فكرتَيْ «التقدم» و«التأخر» لأنهما أحيانا مَدْعاة للخطأ. ففي الفلسفة، كما في الفن، لا تقدُّم بالضرورة، بل ثمة بالأحرى تصورات مختلفة للعالم، متعاقبة بالتأكيد في التاريخ، لكن لا يمكن الحكم بشأنها أو ترتيبها هَرَميا إلا شريطة أن نوضح جيدا مقياسنا في الحكم. فلا بد دوما من تدقيق وجهة النظر التي يمكن انطلاقا منها القول بأن خطًّا موجَّهًا يظهر في ذلك التاريخ، بل أكثر من ذلك بأن خطًّا يتجه نحو الأفضل، وهو أمر ليس بديهيا البتة. غير أني أريد أن أكون صريحا منذ البداية، إذ أعتقد بالفعل أن خطًّا موجَّهًا سيظهر بداهة في نهاية هذا التاريخ، ويمْكن الحكم بأنه إيجابي، على الأقل إن كنا إنسانويين humanistes، لأنه يتوافق مع وجود منطق في أنْسَنَة الأجوبة عن مسألة الحياة الطيبة. لننظرْ توًّا فيمَ يتمثَّل هذا الأمر: إن ما يحقق لنا الخلاص من وجهة نظر اليونانيين هو نظام كوني لا شخصي؛ وما يحقق لنا الخلاص من وجهة نظر المسيحيين إنما هو إله له سلفا، إن أمكن القول، وجه إنساني لأنه إله شخصي. وسنخطو مع الأشكال الأولى للإنسانوية خطوة أخرى في هذه الأنسنة، وهذا تقدُّم من وجهة نظري، على أنه بوسع المرء أيضا أن يكون معاديا للإنسانوية الحديثة، فيحْكم

بأنها متعجرفة ومليئة بالـ إبريس *hybris*، ومن ثم يفضّل أجوبة قديمة. وفي هذا يتضح مجدَّدا أن تاريخ الفلسفة أشبه بتاريخ الفنون منه بتاريخ العلوم.

هذا وأن أنسنة الأجوبة على مر التاريخ بادية للعيان، وقد بدأت سلفا مع اليونانيين، إذ ما كانوا يسمونه بـ«الإلهي» (*théion*) هو، بكل بساطة، الكوسموس، النظام السرمدي للكون، الذي كانت النظرية الفلسفية تأمُّلا فيه. فالآلهة اليونانية، وخاصة منها آلهة الجيل الأول، ليست على وجه الدقة «أشخاصا»، فهي قلّما تكون مُفرَدة لأنها أوّلا وقبل كل شيء قِطَع من الكوسموس، وقُوًى في الكون: جايا *Gaïa* هي الأرض، وأورانوس *Ouranos* هي السماء، وبنتوس *Pontos* السيول، وبوسَيدون *Poséidon* البحار، وتارتار *Tartare* باطن الأرض... ومن هذا المنظور، لا يحكي كتاب هِزيود في **أصل الآلهة** هذه النشأة فحسب، بل أيضا وبنفس القدر نشأة الكون إذ الأمر سِيَّان، بالأساس وعلى وجه التحديد. فقد صاغ اليونانيون جوابهم عن مسألة معنى الحياة بالنظر إلى هذا الوجود الكوني كما سبق أن رأينا.

وفي المقابل، يتعلق الأمرسلفا في المسيحية بإله شخصيّ رحيم، يتحول بذاته من جهة أخرى إلى إنسان- إله. فالإلهي يصبح بفعله الذاتي إنسانيا، فيتجسد في شخص المسيح، وبالتالي يسمح بإجابة عن مسألة الحياة الطيبة هي بدورها أكثر إنسانية من الجواب الكوني. إذن ثمة سلفا حركية مضاعَفة في الأنسنة بالنسبة إلى الجواب المسيحي: نوعا ما أنسنة للإلهيّ وتأليه للإنسانيّ.

... وتراجع

إلا أنه من منظور فلسفة لائكية، يمكن بحق أن نتحدث أيضا عن تراجع بالنسبة إلى الفلسفة اليونانية، بمعنى أنه فيما بين الإيمان والعقل

(fides et ratio) تفرض المسيحية اختلالا في التوازن على حساب العقل، وهو إن لم يُلجَم (إذ للعقل أيضا نصيبه في الدين، كما نرى ذلك على وجه الخصوص عند توما الأكويني)، يُرَدّ على الأقل إلى دور ثانوي تؤطره العقيدة. وهكذا يصرح بيار دميان Pierre Damien، وهو لاهوتي من القرن الحادي عشر قريب من البابوية، بأن الفلسفة لا بد أن تكون «خادمة للدين»، فيجب أن تقتصر على توضيح الكتب المقدسة، وفهم تأويلات الكنيسة والتعليق عليها. وكذلك الشأن بالنسبة إلى إدراك المفاهيم الكبرى التي تستدعيها الكنيسة. يُنتظر فقط من العقل أن يساعد على فهم أفضل لروائع الإلهي وروائع العالم بما هو إبداع رَبّاني، وفهم أفضل لمعنى الأمثال التي يستعملها المسيح... يبقى أنه من الآن يُحجَّر على الفيلسوف التطرق إلى المسائل القصوى، وهي مسائل الحكمة والخلاص والحياة الطيبة إذ تصبح حكرا على اللاهوت. وإلا وقع الفيلسوف تحت طائلة الحُرْم أو الحرمان الكنسي excommunication، وحتى الحكم بالإعدام.

بهذا المعنى تسجل المسيحية تأخرا بالنسبة إلى العقلانية اليونانية، عقلانية أفلاطون والرواقيين أو أرسطو. فهي تُلْجِم حرية التفكير النقدي وتبقينا على الاعتقاد في حقيقةٍ مُنزّلة، مُلْغزة بالأساس، ولا بد أن تظل كذلك. وبتعبير آخر، لا يستطيع العقل أن يحلَّ محل الوحي. وكما يقول مَثَل سائر متعارف عليه جدا لدى الكنيسة، credo ut intelligam، أي أنه ينبغي أوّلا الاعتقاد، ثم الفهم قدر المستطاع، علما بأن الفهم يقف حيث تستحيل متابعة الوحي، كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى التثليث المقدس.

الجواب الثالث

المبدأ الإنسانوي

- إن هذه الأنسنة المتدرِّجة تشق طريقها، مستفيدة من رؤى متعاقبة للعالم قد تكون مصادرها الاجتماعية والثقافية مختلفة جدا، وحتى متعارضة. وهذا يفسر كيف أنه في فلسفة العصر الحديث لا يتقدم كل شيء بنفس الخطوات: فاستقلالية العقل مثلا، كما أشرنا إلى ذلك منذ حين، إن ظفرت بها الفلسفة اليونانية في السابق، فهي تَضيع جزئيا من جديد على يد المسيحية، الأمر الذي سيقودنا إلى حقبتنا الثالثة: تُرى كيف ستتمكن من المصالحة بين أنسنة الخلاص واستقلالية العقل؟

- تبدأ الحقبة الثالثة مع عصر النهضة حيث ستقوم هذه الأخيرة بتأسيس معنى الوجود، ليس على الكوسموس أو الألوهية بعدُ، وإنما على الإنسان بما هو إنسان. على عقله وحريته. على الاقتناع بأنه بفضل قواه الذهنية وحدها، التي لا يشترك فيها مع سائر الكائنات الحية ولا حتى مع الحيوانات، يستطيع، بل ينبغي، أن يصبح صانع مصيره الخاص. فلأول مرة، سوف لا يستقي الخلاصُ مصدرَه ولا غايته القصوى من كينونة خارجة عن الإنسانية ومتعالية عليها، بل من الإنسان ذاته. وإذا كانت هذه الموضوعات قد بدأ التوسّع فيها منذ القرن الخامس عشر على أيدي مفكرين ذوي شأن مثل بيك دي لا ميرندول Pic de la Mirandole الذي سنرجع فيما بعد إلى أعماله الجليلة، فإن ديكارت هو الذي أعطى في القرن السابع عشر أساسا أوّل وصلبا لهذه الرؤية للعالم. وبذلك سيخطو بالفلسفة خطوة حاسمة على طريق أنسنة الأجوبة عن مسألة معنى الحياة.

بادر ديكارت بإيجاد مَسْعًى démarche في التفكير يقوم، كما هو معروف، على ما اشتهر به من شك منهجي وجذري. فالأمر يتعلق في نظره بالشك في كل ما نعتقد، في كل ما أخذناه من الخارج، من الآباء، من المدرسة، من التقليد، وباختصار في كل الأحكام المسبقة، حتى نرى إن كنا نستطيع صدفةً اكتشاف بداهة تَصْمُد أمام كل اعتراض. وهذه البداهة التي تصمد أمام الشك، وحتى أمام الشك الأكثر شراسة، تتنزل في صلب الـ cogito ergo sum الشهير، أي «أنا أفكر إذن أنا موجود» الوارد في **مقالة في المنهج** *Discours de la méthode*، والذي ستقترح له التأملات *Méditations* بعد ذلك بقليل صيغة جديدة، أقلَّ عرضة للارتياب، أسوقها لكم بدقة: «إن هذه القضية: *je suis, j'existe*، أنا كائن، أنا موجود، صادقة بالضرورة، كلما نطقتُ بها أو تصوّرتُها في ذهني». ذلك أن العبارة «إذن أنا موجود» في الصيغة الأولى كانت تثير إشكالا لأنها تفترض بالفعل مرورا باستنتاج، «إذن»، لم تكن مشروعيته مضمونة بعدُ في هذه المرحلة من التفكير الديكارتي. ومن هنا جاءت الصيغة الثانية، الخالية من «إذن»، وهي تعني اليقين المباشر الحدْسي نوعا ما، الذي يَحْصُل لنا عن وجودنا الخاص حالما نفكر فيه. بهذه القضية الأوّلية، نمسك بفكرة تفلت من الشك (في نظر ديكارت على الأقل) وسيكون بوسعنا، انطلاقا منها، إعادة بناء صرح العلم والفلسفة برمته. وتلك الفكرة يسميها ديكارت «بداهة» évidence، وهو لفظ مشتق من اللاتينية، video، «أرى»: أرى نفسي وأنا بصدد التفكير؛ وحتى إن لم يوجد العالم الخارجي، وحتى إن تخيّلتُ وجود «شيطان ماكر» يبذل قصارى جهده لخداعي حول جميع ما أعتقد أني أدركه [حسيا] أو أفهمه، فإنه يبقى مع ذلك أني أفكر. وإن خدعني فأنا موجود بكل تأكيد!

سنعود إلى هذه الاستدلالات التي لم تقنع دائما زملاء ديكارت. ولكن لندقِّقْ سلفا الهدف من هذه العملية. إننا نخطئ كليا إن رأينا فيها تعبيرا عن نسْبَوِيّة رِيْبية. فالأمر يتعلق، على العكس من ذلك، بالبحث في صميم اَلتجَربة الإنسانية- مهما تكنْ ناقصة ومحدودة- عن عنصر حقيقة مطلقة على أساسه سيكون بالإمكان إعادة بناء رؤية موضوعية للعالم بوسائلنا الخاصة. إن المسألة تدور هنا حول استبعاد كل حجج السلطة بواسطة الممارسة الحرة للروح النقدي، أي رفض الخضوع بلا تمحيص لـ«الأفكار الجاهزة» المتقبَّلة من الخارج، وذلك على اعتبار مُقْتَضى أساسي، وهو أن نفكر بأنفسنا.

الصفحة البيضاء

هكذا يبادر ديكارت بإنجاز الفعل الثوري الشهير، المتمثِّل في «الصفحة البيضاء»، إذ استبعد كل ما هو آت من الماضي وجميعَ الأحكام المسبقة، منتهيا إلى وضع وجود العالم الخارج عن وعيه موضع شك. إنها حجة الحلم الشهيرة: فقد حدث له في المنام أن اعتقد أنه في حالة يقظة وأنه بصدد الكتابة، بينما كان، على حد قوله، «عاريا تمام العراء في سريري». وإذن ليس من المحال أن لا تكون حياة اليقظة سوى حالة أخرى من الحلم تُوهمنا بوجود واقع خارجي. ومرة أخرى، نقول إن مشروع ديكارت هو الخروج من هذا الارتياب العام، بالكشف عن حدس حقيقة لا نزاع فيها بواسطة قدرات العقل البشري وحدها: فقد كتب في **مقالة في المنهج** يقول: «كنت أتصور أنه ينبغي عليّ استبعاد كل ما أستطيع أن أتخيل فيه أدنى شك، باعتباره كاذبا على الإطلاق، وذلك حتى أرى إن بقي بعد ذلك شيء في اعتقادي يكون تماما غير قابل للشك».

- اندفع ديكارت في مغامرة فكرية خارقة، وأظهر جرأة لا تُصدَّق،

إن لم نقل إقداما عجيبا من خلال الإطاحة بإرث الحضارة السابقة كي يعثر على يقين مطلق بواسطة «الحس السليم» وحده، الذي يشدد على أنه تحديدا «أعدل الأشياء توزّعا» بين الناس. وعلى هذا النحو، يحرِّر ديكارت البشرية من الإلزام، الصعب التجنب إلى ذلك الحين، بالبحث عن مصدر معنى حياتها خارج ذاتها، سواء في النظام الكوني أو في روعة الإله؛ وأخيرا بوسع البشر، كما يقول صراحة، أن يصبحوا «وكأنهم أسياد الطبيعة ومالكوه».

- ذاك ما انتهى إليه بالضبط. فلن نجيب عن مسألة الحياة الطيبة انطلاقا من فكرة الكوسموس، ولا حتى من فكرة الإله، بل انطلاقا من الكائن البشري. فكيف ذلك؟ إذا كان ديكارت يسعى أوّلا إلى اكتشاف شروط حقيقة ثابتة لدى الإنسان كي «يُقِيم، كما يقول في بعض كتاباته، شيئا صلبا وقارا في العلوم»، فإن مَسْعاه ينشئ لأول مرة علاقة بالعالَم والتاريخ تقود البشرية إلى التخلص قدر المستطاع من الإكراهات الطبيعية والاجتماعية لاستبدالها بمشاريعها الخاصة. فإنه بالحرية التي يتميز بها الروح النقدي (ما يسميه ديكارت نفسه بـ«الروح الممارس لحريته»)، أجد نفسي حرا في الانقلاب على تقاليدي وتاريخي لكي أمارس ضد الأحكام المسبقة الموروثة عن الماضي ما يسميه بعضهم بـ«حق الجَرْد أو البيان المفصَّل». وهكذا فـ«إن تاريخنا ليس قانونا مفروضا علينا»، كما سيقول ذلك أحد كبار الثوريين، وهو رابو- سان- أتيان -Rabaut Saint-Etienne. وبتعبير آخر، تسمح لنا الحرية بالإفلات من تقاليدنا، بنقدها للدخول في تاريخ جديد، تاريخ الابتكارات والتقدم، تاريخ تَحْمله نزعة إصلاحية مستمرة، وحتى دفعات ثورية. وقد أدرك توكفيل Tocqueville تماما حركية هذا الانقلاب في وجهة النظر، ملخِّصا إياها (أي الحركية) بصفة زائعة، إذ يقول إجمالا في بداية كتابه: **الديمقراطية**

في أمريكا: إن اليعقوبيين jacobins هم ديكارتيون خرجوا من المدارس ونزلوا إلى الشارع. وهكذا، فإن فعل «الصفحة البيضاء» الذي بادر به ديكارت من خلال شَكّه المنهجي، انتشر تأثيره حتى في الفضاء العيني للعلاقات الجمْعية حيث انتهى إلى أن يَقْلِب الغايات والبنى السياسية والاجتماعية على حد سواء.

وفي أفق هذه الفلسفة الجديدة، ترتسم سِمَتان اثنتان ستميزان الحياة الطيبة في منظور الإنسانوية الحديثة: الأولى تعلي من شأن المعارف والثقافة والتربية التي تُمَدن وتُؤنْسن لتجعلنا نرتقي إلى ما يسميه كانط Kant بـ«الفكر المتسع»؛ أما السمَة الثانية، فتتمثَّل في اقتناع المرء بأنه أوجد تبريرا لحياته، وأنه أنقذها تقريبا حين قدَّم، بفضل عبقريته الأدبية والفنية أو عَظَمة فعله أيضا، إسهامه في التاريخ ولَبِنَتَه الصغيرة في تشييد صرح التقدم وبناء مستقبل أفضل بالنسبة إلى كل الكائنات البشرية. وبهذا المعنى، كان الكلام يدور، في المدرسة حين كنا أطفالا، حول «العلماء والبُناة» الذين قدَّموا بواسطة عبقريتهم وعملهم وإرادتهم إسهاما نموذجيا في التقدم، وفي تحسين مصير البشر- نذكر على سبيل المثال باستور Pasteur وهيجو Hugo وجيل فيرّي Jules Ferry وماري كيريMarie Curie (ولم يكن أحد يجرؤ على الحديث عن السياسة، وإلا تم ذكر جوراس Jaurès أو ديغول De Gaulle). وستُرسَم من الآن أسماء تلك الشخصيات العظيمة على الرخام أو على يافطات الشوارع، وتقام لهم التماثيل، وسيجد البعض منهم مثواه الأخير في البانتيون Panthéon... وهنا مجدَّدا، نجد العلاقة بالموت، وفكرة أن إسهاما متميزا في مسيرة البشرية نحو مستقبل أفضل وأكثر حرية وعدلا وعلما يعطي صاحبه بُعدًا من أبعاد الخلود. وكأننا إذ نرسم اسمه في التاريخ وفي المكتبات والمعالم، نشترك في اللانهاية. هذا «الخلود» يبدو

في العالَم الإنسانوي واللائكي، والملحد إن اقتضى الأمر، بديلا عن الخلاص المسيحي، حتى لا نقول عِوَضًا لا يضاهيه في القيمة. وهذا هو السبب في أن الإنسانوية ستدخلنا شيئا فشيئا في عهد «أديان الخلاص الدنيوي» الكبرى التي ستمثِّل الماركسية أوْجَها بلا منازع.

الخلاص بواسطة التقدم؟

- بقدر ما تبعث على الإعجاب إعادةُ تملُّك البشرية لذاتها، يبدو المثَل الأعلى للخلود هَشًّا. فإذا كان أفضل ما يمكن أن يأمله الفرد هو أن يكون إحدى الآليات التي لا تحصى في تقدُّم البشرية العام، فلا بد من الإقرار بأن نصيب حياتنا المؤهِّل للنجاة من الموت ضئيل وتافه إلى حد ما (إذ لن يبقى منا في أحسن الحالات إلا اسم مع ذكرى أعمالنا). فبينما كان الأمر يقتضي قدرا كبيرا من القوة في التفكير وقدرا كبيرا من الجرأة في الحرية كي يتعلم الإنسان أن لا يعوّل إلا على قواه الخاصة في مشروعه الرامي إلى أن يصبح وحده مصدر معنى الحياة وغائيته القصوى، ها هو ذا بعيدا عن أن يخرج من ذلك محاطا بهالة من المثالية، يجد نفسه من جديد مختزَلا في جزء زهيد ولا شخصي مما يشكّل ثروة حياتنا الفردية. وخلافا لكل انتظار، يقع المبدأ الإنسانوي هكذا في صعوبة شبيهة بتلك التي يثيرها ذوبان الفرد في النظام الكوني لدى الفلاسفة اليونانيين.

- مثلما أن البشر في الكوسمولوجيا اليونانية لم ينجوا إلا بصفتهم قِطَعا كونية، كذلك لا ينجو المرء في منظور الإنسانوية الحديثة إلا باعتباره قطعة من تاريخ التقدم، ومجرد اسم منحوت على الرخام. وهذا، مجدَّدا، غير مُرضٍ تماما، لاسيما إذا قارناه بالوعد المسيحي بخلاص المرء كشخص محبوب سيلتقي ثانية بأشخاص آخرين يحبهم. ذاك ما يفسّر، من جانب آخر، لماذا لن تقدر الإنسانوية الحديثة على طرد

المسيحية من المشهد الأوربي، بل بالأحرى ستتعايش معها بصعوبة، لأنه في فلسفة التقدم هذه- ما سميته الإنسانوية الأولى- سيفنى أساسا مع الفرد النصيبُ الشخصي فيه، كل ما يرجع إلى طبعه وحساسيته وحبه، وباختصار إلى تفرُّده غير القابل للاختزال. وهكذا نرى مجددا أنه إن كان ثمة تقدُّم في أنسنة الجواب عن مسألة الحياة الطيبة، فهنالك بالأحرى تراجع في اعتبار الشخص.

صحيح أن ما يبدو بارزا عند ديكارت هو بالتأكيد أن المعرفة والأخلاق والخلاص ذاته لم تَعُدْ منغرسة في الكوسموس، ولا في ما هو إلهي، وإنما في الـ كوجيتو، أي في الذاتية: فبالنظر إلى الأنواع الأربعة الكبرى من المشكلات التي تهتم بها الفلسفة (البحث عن الحقيقة، وعن العدل، وعن الجمال والحياة الطيبة)، يصبح الإنسانيّ بما هو كذلك، ومن الآن، هو المصدر الوحيد لإضفاء المشروعية على الحق، والعادل، والجميل، والطيب [أو الحسن]. وهنا تكمن القطيعة الكبرى. ولكن بما أن هذه الإنسانوية تعتمد بالأساس على العقل والحرية لدى الإنسان، فإنها إذ تشهد ازدهارا مع الأنوار، ستكون بالأساس إنسانوية قائمة على الحقوق، وعلى العلم والتاريخ. إنها إنسانوية مجرَّدة بالمعنى الحقيقي للكلمة، كما نرى ذلك في الإعلان عن حقوق الإنسان، وهو تتويج لها على الصعيد السياسي والأخلاقي: ذلك أن الإنسان له حقوق ويستحق الحماية والاحترام بقطع النظر عن جذوره الجماعية كلها. فمهما تكنْ لغته وثقافته وإثنيته ووطنه ودينه، فإن الكائن البشري، مجرَّدا من كل الانتماءات الجماعية الضيقة، يستحق الاحترام. وهكذا نشأت اللائكية الجمهورية، بمعنى أن الانتماءات الجماعية الضيقة ذات المنحى الديني لم تعد تفرض نفسها على قانون الجمهورية.

هذا وسيركز أعداء الثورة نقدهم وسخريتهم على هذا التصوّر للإنسان عامة، وهو في نظرهم تصوّر وهمي منفصل عن الواقع. فمنذ عصر الثورة الفرنسية، يتراءى على هذا النحو تعارض مؤهّل في فرنسا لمستقبل سياسي طويل، بين يمين ذي نزعة جماعية وتمييزية يرى أن قيمة الإنسان ترجع إلى جذوره (الشعب، الأرض، التقاليد التي هو ثمرة لها)، وبين اتجاهات جمهورية متمسّكة بالإنسانوية المجرَّدة التي تنزِّل، على العكس، عَظَمَة البشرية في قدرة الأفراد على التخلص من المحدِّدات الطبيعية والثقافية والاجتماعية. وسنعود إلى ذلك فيما بعد.

وفي حقيقة الأمر، لا تكتشف الإنسانوية أساسا وغاية إنسانيين تماما فحسب، بل تبتكر أيضا، في نفس المسار، فكرة جديدة عن الإنسانية (أي تصوّرا غير مسبوق لما يعطي هذه الأخيرة منزلة لا تعوَّض). إنها تميز في البشرية، أكثر من أي وقت مضى، قدرة المرء على اختيار مصيره وإعادة صنع ذاته باستمرار بفضل حريته وعقله. إنه انقلاب رائع في تاريخ حضارتنا إذ إن إرادة إعداد مستقبل أفضل تحلُّ محل الوفاء لماض أضفِيَ عليه طابع مثالي، وأن المستقبل يأخذ مكان التقاليد، كما أن التّوْق إلى الاستقلالية يحط شيئا فشيئا من قيمة الخضوع للنظام الكوني وللأوامر الإلهية. غير أن هذه الثورة تعاني مقابل ذلك عَوَزا ورؤية ضيّقة لما هو إنساني تهمّش جوانب كاملة من الوجود. والحقيقة أنها تفعل ذلك بصفة واعية لأن الأمر يتعلق بالتركيز على سمات الإنسان الأكثر تجريدا وكونية، وعلى الاستعدادات للحرية والعقل الكامنة في كل شخص، والتي سيسمح لنا نموُّها بتأمين سيادة متزايدة على مصيرنا. ولا يمنع ذلك كوْنَ الإنساني الذي نحيطه بهالة من المثالية هو نوعا ما غير مكتمل. فماذا نصنع آنذاك بهذا النصيب من الإنسانية المتعيِّن،

الملتحم بالجسم، الذي تركه مبدأ الإنسانوية الأولى، تقريبا، على حدود معنى الحياة. إن هذا السؤال النقدي يُدخلنا في الحقبة الرابعة من تاريخ الفلسفة، حقبة مفكري التفكيك *Déconstruction*.

الجواب الرابع
مبدأ التفكيك

- لقد كشف مشروع اختزال معنى الحياة في العقل والأخلاق، على نحو مأساوي، عن نقائصه منذ فترة الإرهاب *la Terreur* زمن الثورة الفرنسية. فأصبح إذن من المُلِحّ أن تُدْرَج من جديد في فهم الوجود الإنساني أبعاد أخرى ذهب الظن إلى أنه يمكن إهمالها، غير أنها تذكّرنا بوجودها على نحو كارثي. ومن هنا أتت هذه المفارقة: فبينما كانت إنسانوية الأنوار ستطبع، في القرن التاسع عشر، الحياة السياسية في عدد معين من البلدان (ملهِمة، بصفة خاصة، الديمقراطية الانجليزية، وعلى نحو مباشر أكثر، النزعة الجمهورية وفق النموذج الفرنسي)، انكبَّ مع ذلك أكبر المفكرين في تلك الفترة (شوبنهاور *Schopenhauer*، نيتشه *Nietzsche* وماركس *Marx*) على تفكيك المُثُل المؤسَّسة على الدين أو على المبادئ الإنسانوية ذاتها، بلا هوادة. تلك هي اللحظة الرابعة من تاريخنا. إن فلاسفة التفكيك إذ يقومون بعملية الهدم يأملون تخليصنا من القيود «الايديولوجية» التي تكبّلنا، وبهذه الطريقة يأملون تحرير أبعاد من الوجود مَنْسِيَّةٍ إلى ذلك الحين، مُخْمَدة أو مقموعة، كما هو الشأن بالنسبة إلى اللاشعور أو الحيوانية فينا...

- لنبدأ بالسؤال عما يولّد هذه الحقبة الرابعة. يحلل نيتشه بصفة جلية مصادرها ودواعيها وحركيتها في نصوص تظل أساسية لفهم الخيط

الناظم لهذا التاريخ. وسنتطرق فيما بعد إلى غيره من كبار المفكرين- شوبنهاور، ماركس وهيدجر Heidegger على وجه الخصوص-، ولكن نيتشه سيكون لنا دليلا في هذه المقدمة لأنه هو الذي يرفع إلى أعلى درجة الخاصيات المميزة لتلك اللحظة من الحضارة.

التفلسف بالمطرقة

نيتشه هو بالفعل من ابتكر فكرة التفكيك، قبل هيدجر ودريدا Derrida بكثير (ومع ذلك ننسى في أغلب الأحيان كم هما مَدينان له من هذه الوجهة). إنه يريد، على حد قوله، أن «يتفلسف بالمطرقة» لتحطيم «الأوثان» idoles، أي المُثُل العليا التي تحملها الأديان والميتافيزيقا الكلاسيكية، ولكن تحملها أيضا الايديولوجيات «التقدمية» التي تدّعي باسم العقل والأخلاق والتاريخ إخضاع الحياة لـ«قِيَم مثالية عليا» مزعومة- الشيوعية، الديمقراطية، حقوق الإنسان، العدالة الاجتماعية إلخ. ومن ثم جاء هذا العنوان لواحد من أهم كتبه: **أفول الأوثان** *Le crépuscule des idoles*. فالأمر يتعلق بفتح السبيل لشكل مغاير تماما من المقاربة النقدية سوف يكون بوسعنا، انطلاقا منه، الكشف عن الحوافز الخفيّة لدى «المثاليين» من كل الآفاق: يكفي آنذاك أن نخلع قناعهم المتلبس بحكمة مزيَّفة لرفع المشروعية عن استدلالاتهم الأكثر صلابة في الظاهر، وذلك ببيان نواياهم المتسترة. وبهذا سيتخذ فكر نيتشه، كما هو الشأن سلفا بالنسبة إلى فكر شوبنهاور، شكل ما يسميه نيتشه نفسه بـ«الجنيولوجيا»، أي دراسة الجذور الخفيّة لما تحمله الأوثان سرّا من أوهام خفيّة، وذلك قبل التحليل النفسي بأمد بعيد.

مع هذه الفلسفة المتوسلة بالمطرقة، لا تتعلق المسألة بمناقشة صلاحية استنتاجات خصومها، بل بتحطيم هذه الاستنتاجات من الأصل، والكشفِ عما تعبرُ عنه من تلاعُب مزدوج ومتفاوت من حيث

الوعي، وذلك من خلال نسف الأوهام التي تشكِّلها تلك الاستنتاجات وكأنها على حد سواء ضروب من البَهْرَج الكاذب. ففي التوطئة لكتاب آخر من أهم كتبه، وهو **الفجر** *Aurore*، يقدّم نيتشه نفسه على أنه في آن واحد وريث للأنوار وخصم لها، أو بتعبير أفضل على أنه خصم لها لأنه وريثها: إنه ينتسب إلى هذا الروح النقدي الذي أخذه الموسوعيون عن ديكارت، ولكنه يريد أن يدفعه حتى نتائجه القصوى، الأمر الذي يجعله يدير الروح النقدي ضد الأنوار ذاتها، المُذْنِبة في أنها توقفت في الطريق أثناء صراعها ضد الأوهام الميتافيزيقية، إذ لم تستطع الكشف عنها في الأوثان الجديدة التي أنشأتها الإنسانوية. فيرى نيتشه في الاعتقاد في التقدم، وفي فضائل العلم والديمقراطية وحقوق الإنسان، نفس القدْر من السمات الدالة على دين بوسعه أن يكون دين خلاص دنيوي، ولكنه مع ذلك يظل دينا: إن تلك المُثُل، شأنها في ذلك شأن المُثُل في كل دين، تزعم تبرير التضحية من أجلها وإدانة كل من يرفض الخضوع لها، وتبريرَ فرْضها على الجميع بصفتها المصدر المشروع الوحيد للمعنى بالنسبة إلى الوجود الإنساني. وباختصار، يُفترض أن تلك المُثُل تشكِّل حقيقة تعلو على الحياة، وأنه لا بد للحياة أن تطمح إلى بلوغها، ولو أدى الأمر إلى أن تقمع في ذاتها كل ما يكون غير صالح للمشروع.

كل مثل أعلى ينفي الحياة

إن هذا النفي للحياة، باسم قِيَم يُفترض أنها تتجاوز الحياة، هو بالضبط ما يَحْكم نيتشه بأنه وهميٌّ وخطِر وشاذ: فهو وهمي إذ يستحيل علينا، في واقع الأمر ونحن في الحياة، أن نحكم بشأنها «من الخارج»؛ وهو خطِر لأنه يؤدي إلى إضعافنا، إلى إخماد قوانا الحية؛ وهو شاذ لأن هذا الكبت لغرائزنا يحْملنا على إعادة إيجادها خُفْيَةً لإشباعها من خلال المظاهر الخادعة التي تبدو عليها أكثر الأخلاقيات نبلا.

ومن هذا المنظور، فكل مثالٍ مُتَعالٍ، وإن كان هو المَثَل الأعلى للتقدم بالمعنى الوارد في إنسانوية الأنوار، إنما هو في رأي نيتشه نفي للحياة وطريقة في تشويهها. وهذا ما يسميه «العَدَميّة»، وهو لفظ يعطيه معنى مختلفا تماما عن المعنى المتعارَف عليه. ففي اللغة المتداولة اليوم، العدمي هو شخص لا يعتقد في شيء (مثلا جماعة «البونك» punks بشعارها المشهور: لا مستقبل *No future*)، بينما هو عكس ذلك تماما في نظر نيتشه: فالعدمي في رأيه هو شخص يعتقد اعتقادا أعمى في «قيم عليا». وسوف نعجب بقدر أقل لهذا القلب في دلالة اللفظ إن تذكّرنا أن نيتشه يرى بالضبط في هذه «القِيَم العليا» نفيا للحياة، لمُحايَثة immanence القوى الحية، باسم التعالي المزعوم لمَثَل أعلى، وباختصار نفيا للأرض باسم السماء ونفيا للدنيا باسم الآخرة.

موت الإنسان

أن يتصوّر المرء مثلا، كما هو الحال عند الرواقيين، أن الكوسموس سيعطي الحياة معنى، هو أن يكون من منظور نيتشه في صميم العدمية: فهو يتخيل تناغما كونيا مثاليا لا يوجد في الواقع، لكي يسخّر كل إرادته فيما بعد لتنظيم وجوده وفق هذا الوهم الصرف. نجد نفس الشيء في الإيمان وفي الاعتقاد في الإله وإرادة الوفاء لأوامره، وهو أن المرء يمحو حياته في «عالم آخر» يرمي في النهاية إلى إنكار كل قيمة على العالم الدنيوي. صحيح أن تقدم الأنوار والثورةَ الصناعية سيعلنان عن موت الإله وعلمنة المجتمعات الحديثة، وعن خيبة الأمل في العالم. ومع ذلك يكون من السذاجة تماما في رأي نيتشه أن نتصوّر أننا نكون قد أنهينا الأمر مع المُثُل التي تنفي العالم الواقعي، لأنه بعد الكوسموس وبعد الإله يتم إيجاد إنسان الإنسانوية، بما هو»سيد نفسه كما هو سيد الكون» على شاكلة الإمبراطور أغسطوس عند كورناي Corneille،

منصرف كليا لتنمية استعداداته العقلية والأخلاقية قصْد تجسيدها بحُرّية في السعي إلى التقدم والسعادة. إن إضفاء طابع مثالي على التاريخ، على الأقل بالنسبة إلى من يضيفون لبنتهم الصغيرة إلى صرح التقدم، يحل في رأي نيتشه محل الأديان التقليدية ويخلق من جديد تَوهُّم معنى للحياة ومَثَل أعلى يتفانى في خدمته، وقضايا كبرى يضحّي من أجلها. وهكذا، عوّض الإنسان الإله والكوسموس، ولكنه ظل مع ذلك مشدودا إلى العدمية. فبعد قتل الإله، سيكون من الواجب أيضا قتل إنسان الإنسانوية. وبهذه الروح، سيسعى ميشال فوكو Michel Foucault، وهو من أتباع نيتشه الأوفياء، إلى تسجيل حالة وفاة بالحديث عن «موت الإنسان»، ذلك الإنسان المثالي في الأنوار، الخالي من اللاشعور، المغترّ بتوَهُّم أنه شفاف تماما مع نفسه. ذات مطلقة، موحَّدة، قادرة على أن تُخضِع لإرادتها الواعية الدوافع المتناقضة والقوى الحيوية أو الاجتماعية، بينما هو في حقيقة الأمر لا يعدو أن يكون نتاجها اللاإرادي بقدر كبير.

إن كل هذه التعبيرات عن العدمية بالمعنى الذي قصده نيتشه (أي الكوسمولوجيا اليونانية، الأديان الكبرى، إنسانوية الأنوار) تشترك في تلك البنية الثنائية القائمة على نفي الأرض باسم السماء، ونفي الدنيا باسم الآخرة، ونفي الواقع باسم المَثَل الأعلى. ولكن إذا كان من اللازم نسف هذه الأوثان الوهمية بالمطرقة، فليس فقط لنزداد وضوحا في الرؤية أو لنتخلص من القيود التي تفرضها علينا تلك الأوثان، بل لأن هذا التفكيك déconstruction، فضْلا عن ذلك بكثير، لا بد في النهاية أن يحرِّر استعداداتنا الحيوية، وقابلياتنا المقموعة إلى ذلك الحين، وأن يفتح لنا السبيل على هذا النحو لحياة أكثر قوة وثراء.

حياة أكثر قوة

إن أعمق قيمة في الحياة، «ما وراء الخير والشر»، هي إذن في نظر

نيتشه قُوَّتها. لذلك تسعى فلسفته كلها إلى هدف أقصى: وهو البحث عن توافق متناغم بين القوى الحيوية فينا، توافُق لا بد أن يسمح لها بأن تنمو بأكثر ما يمكن من»الفعالية»، دون قمع بعضها أو تشويهه لمنح الأحقية للبعض الأخر. ذاك نموذج الفنان العبقري الذي تحمل أعماله، بأعلى درجة من الثراء والقوة، كل الموارد الكامنة فيه، في توازن خاص به يفرض نفسه مباشرة دون التواء ولا برهان. ومن هذا المنظور، سيقدِّم نيتشه من خلال مفارقة نادرة العمق جوابا جديدا عن مسألة معنى الحياة، بينما كان قد فنّد على وجه التحديد كل ادعاء لرسم مَثَل متعال. فحالما تُحطِّم الأوثان، لن تبقى أي وجهة نظر مطلقة، خارجة عن الواقع أو متعالية عليه، يمكن انطلاقا منها الحُكْم بشأن القوى الحيوية وترتيبها هرميا. وفي المقابل- وهذه نقطة ارتكاز «الحكمة» النيتشوية-، محوريةً تصبح مسألةُ التعرف على كيفية التوصل إلى الحياة الأكثر قوة وحرية قدر الإمكان وبحسب ما تتيحه القوى التي بحوزتنا.

وعندئذ، يمر الجواب عن مسألة الحياة الطيبة من خلال هذا الاهتمام غير الخارج هذه المرة عن المُحَايَثة immanence، التي تظل مرسومة في مجال الحياة دون ادّعاء لخلق أي قيمة تعلو عليها (أي الحياة) لإصدار حكم بشأنها وتشويهها. وسيكون هذا الجواب فرصة لكي نجابه مجدَّدا، من جانب غير منتظر، علاقتنا بالموت. إني أعتقد أن أشخاصا قلائل فهموا ذلك في فلسفة نيتشه؛ ولكن هذا هو ما يعتمل في رِؤيته لـ«العَوْد الأبدي»، تلك عبارة يُقصد منها مع ذلك بالتأكيد علاقة بفكرة الأبدية. إن العَوْد الأبدي هو الفكرة القائلة بأن الرغبة في أن نحيا من جديد، وبلا نهاية، ما عشناه من قبل، هي المقياس الأقصى للحكم بشأن لحظات حياتنا التي تستحق العناء من أجل أن تُعاش. إن في هذه اللحظات بعدا من أبعاد الأبدية ينقذها ويجْعلها «أقوى من الموت». وقد كتب نيتشه في

المعرفة المرحة *Le Gai Savoir* «كم أنت في حاجة إلى أن تحب نفسك وتحب الحياة أيضا كي لا تطمح بعدُ إلى شيء آخر سوى إبداء رضاك ووضع هذا الختم الأقصى والأبدي». وفي الحقيقة، يدعونا أفق العَوْد الأبدي إلى تخيُّر لحظات وجودنا، التي تكُون حقا لحظات حرية وقوة على حساب تلك التي تكون نتيجة قَسْرٍ وسببا في ضَعفنا.

كل لذة تطلب الأبدية

إن الأصل في هذا المبدأ الجديد للحياة الطيبة يستقي قوته من خاصية اللذة هذه، التي يلخِّصها نيتشه في العبارة الجميلة التالية: «كل لذة تطلب الأبدية» (*Alle Lus twill Ewigkeit*). فعندما نعْرف لحظات قوة وحرية قصوى، عندما يكون المرء محبا إلى حد الجنون على أساس حب متبادل أو حين يتوصل إلى إبداع عمل يكشف لنا عن جانب مجهول من العالم أو من التجربة الإنسانية، فإنه يحس ما يسميه نيتشه «خفة الراقص»، يحس شعورا بالتصالح مع الواقع يبلغ من القوة ما يجعله لا يتمالك عن رجاء استمرار تلك اللحظات إلى الأبد. إنها لحظات توافُق كامل مع الحاضر الذي يُقِيم فيه المرء آنذاك بلا احتراز ودون التفكير في الماضي ولا في المستقبل، بحيث لم تعد اللحظة الراهنة نسبية بالنظر إلى الذكريات أو المشاريع، بل تصبح وكأنها بذرة من الأبدية. ذاك هو العَوْد الأبدي. وهنا ننجو من الحيرة أمام الموت. ونلامس الأبدية وتزول الحيرة، في تلك اللحظات من التصالح مع الحاضر. تلك هي رسالة نيتشه تدركون بشأنها كيف تلتقي بطرق أخرى برسالة كبار الهلينيين.

- يمكن القول إن الجانب الدال من الأبدية يَظْهر عندئذ على نحوين: من جهة، هذه اللحظات من الغبطة هي نوعا ما كاملة في حد ذاتها، ولا شيء يقدر على تنسيبها. وبهذا تكُون شكلا من الأبدية في اللحظة ذاتها؛ ومن جهة أخرى لا يمْكن للمرء، بحكم كمالها المطلق بالذات، إلا الرجاء

بأن يحياها من جديد إلى الأبد. وهنا لم نعد نحيل على أبدية مثالية، فيما بعد الحياة الدنيا أو فيما بعد نشاطاتنا اليومية. إننا نستطيع في صميم وجودنا بالذات أن نبلغ هذا النوع من الأبدية المحايِثة.

- فعلا، تلك هي الفكرة بالتأكيد. وهكذا نَقْطع مرحلة جديدة في تاريخنا إذ يقترح نيتشه من هنا فصاعدا سبيلا يمكِّن من انبعاث شروط الحياة الطيبة في صلب الوجود الدنيوي بالذات. فإذا كانت «الحياة القوية» تَهَبُنا بعدا من أبعاد الأبدية يظل مُوصَدا أمام «الحياة المُفقَّرة»، فإن ذلك يرجع فحسب إلى الخاصيات الملازِمة للحياة. إن الحياة الطيبة تقوم على تناغم كامل بين قوانا الحيوية (ما يسميه نيتشه «الأسلوب الرائع»)، بينما الحياة القبيحة تُستنفَد في الصراع الفوضوي بين تلك القوى، وفي التمزق الناتج عن الأهواء والذي يجد نموذجًا له في الرومانسية (إذ يلتذ البطل الرومانسي بالانسياق وراء مشاعره المتناقضة، بحبه المستحيل الذي تبعث توتراتُه المترددة في نفسه اليأس وترهقه بلا طائل). ها هي إذن القِيَم الخارجة عن الإنسانية والمتعالية عليها، وقد أُلغيت نهائيا: ذاك هو عين المبدأ في فلسفات التفكيك، التي ستكون معادية لكل أشكال التعالي الماضية، سواء كانت كونية أو إلهية، أو حتى إن بقيت إنسانية.

وإذ يطمح التفكيك إلى تخليصنا على هذا النحو من قيود التعالي، فإنه سيحرِّر أبعاد الوجود الإنساني التي حجبتها الإكراهات «المثالية» إلى حد الآن: ذلك أن الدوافع واللا شعور واللامعقول ستُعتبر عن وعي ومن بين أبعاد أخرى موضوعَ اكتشاف وتثمين. وهكذا يفتح نيتشه السبيل إلى الفن الحديث (وإن كان يُعجَب بكورناي Corneille والكلاسيكيين الفرنسيين، وهم في رأيه نماذج لإيجاد تناغم قوي بين القوى الحيوية المتعارضة). فليس من الهيِّن أن أبولينار Apollinaire حين يكتب عن الرسّامين التكعيبيين، يحيل إلى نيتشه، كما فعل من قبله

البوهيميون. إن نيتشه هو المؤسس لكل ضروب التفكيك التي ستميز القرن العشرين: فسيتم تفكيك التشكيل في فن الرسم، وتفكيك النغم في الموسيقى، والقواعد التقليدية في الأدب والمسرح والرقص والسينما، إلخ. وفي الأثناء، سيقع إبراز أبعاد من الإنسانية لم تؤخذ في الحسبان من قِبَل «النزعات الأكاديمية» académismes (كما ستسميها الحركات الطليعية): وهي الجنس، الجسم، العنف، الحيوانية فينا، ذكورة النساء، أنوثة الرجال. وسيتم التكفل أخيرا بهذه «المواد البشرية» في كل تنوعها الذي سيسهم في تحديد الحياة الطيبة بما هي حياة قوية وحرة. فنكون في آن واحد قد تغلبنا على المبادئ المتعالية التي كانت تحدِّد تقليديا معنى الحياة، وغرسنا مسألة المعنى هذه في كائن بشري أكثر التحاما بالجسد مما كان عليه يومًا في ما مضى.

فلاسفة الظن

- إذا كان إلغاء كل تعال، وتحرير أبعاد الوجود الإنساني جميعا يشكلان تقدما واضحا على درب الأنسنة، فإنهما يجعلاننا نواجه مسائل جديدة. وبالفعل، يريد نيتشه أن يذهب في تفكيره إلى آخر ما سيسمى «أزمة الأسس»، أزمة المَنْزَع الكوني *universalisme* التي ستَطْبَع بعمق في القرن العشرين الرياضيات والعلوم التجريبية، وكذلك بنفس القدر دائرةَ القِيَم الأخلاقية، في ذات الوقت الذي ستظل فيه هذه الأزمة مركزية بالنسبة إلى الفلسفة. فإذا كان «لا وجود لوقائع، بل ثمة مجرَّد تأويلات»، كما يقول نيتشه في كتاباته، فإنه لم يَعُد بوسعنا الاعتقاد بوجود أساس للحقيقة أقصى وغير قابل للدَّحْض: وعندئذ، كل واحد تساوره الرغبة في إثبات وجهة نظره بحسب ما تقوم عليه العلاقات من قوة أو تأثير. وليست هذه الفكرة من جهة أخرى، بالنسبة إلى الفيلسوف صاحب المطرقة، من قبيل الاعتراض، إذ تلك هي الرؤية عيْنُها التي يريد

الدفاع عنها في نظرته إلى الإنسانية. بقي أننا ننتهي من ذلك سريعا إلى تناقضات لا سَنَد لها: فالحرص الوحيد لدى الشخص على تنمية سماته الخاصة قد يؤدي إلى خطر الخضوع من جديد للمحدِّدات الطبيعية أو الإكراهات الاجتماعية. من ذلك مثلا أن تعهُّد المرء لما يميزه جنسيا و«لجذوره» الثقافية أو الإثنية قد يؤدي أيضا إلى الانغلاق. ترى كيف يمكن الانفتاح على كل أبعاد الوجود الإنساني إذا كان كل شخص يتعهّدها، تقريبا، في ركنه الخاص، دون أن يكون بحوزتنا إطار مشترك لتقاسم ثمرات هذا الانفتاح.

- يمكن أن يقال عن فلسفة نيتشه ما كنت أقوله عن الفكر المسيحي، أي أنها تمثِّل في ذات الوقت تقدما وتراجعا. فإذا نظرنا من زاوية المنطق الذي يَحْكُم أنسنة مبادئ المعنى (وهو منطق يَفترض في آن واحد تفكيكا للتعالي واعتبارا لأبعاد جديدة من الوجود الإنساني)، فإن الفلسفة الماسكة بالمطرقة لدى نيتشه تشكِّل تقدما ذا أهمية حقيقية، وذا أفق يجعل من المُحال في رأيي أي رجوع إلى الوراء. وفي هذه النقطة بالذات، لم أفْتأ أنوِّه بالمفكرين الكبار، حتى وإن اعتبرتُ أنه لا يمكن البقاء على مواقفهم بحكم المآزق التي تؤدي إليها.

وهكذا يبدو لي مثلما فكرتُ دائما، وإن لم أكن نيتشويا، أن تفكيك أوهام الـ كوجيتو الديكارتي، وعلى نحو أوسعَ أوهام الأنوار، قد أنجزه نيتشه بكل براعة، وأنجزه أيضا، بوجه عام، حتى أولائك الذين سماهم بول ريكور Paul Ricoeur «فلاسفة الظن». فقد كشفوا بحق عن جوانب كاملة من المنزلة الإنسانية لم نَعُد نقدر على تجاهلها. وعلى سبيل المثال، من الخطأ بداهة في نظرنا، وعلى كل حال في نظري، الاعتقاد بأننا شَفّافون تماما مع أنفسنا. فاكتشاف اللاشعور، في أشكال مختلفة، من قِبَل شوبنهاور وماركس ونيتشه، ثم سَبْرُ حركيته وآثاره على يد فرويد

Freud، يبدوان لي حاملَيْن لعناصر من الحقيقة تشكِّل فهمنا لأنفسنا في الوقت الحاضر. فلا يخطر ببالي أن أتصوّر نفسي وكأني كوجيتو شفاف تماما مع ذاته، مثلما يعتقد ديكارت أنه قادر على تصوّر ذلك في تأملاته. إن الظن الذي يظهر لدى نيتشه، ومن قبْله عند شوبنهاور، بأن الوعي ليس سوى الجزء البارز من «جبل الثلج» ومن تحته يَعِجّ عالم بأكمله ينبغي أن نقوم باكتشافه، إن هذا الظن يبدو لي، بكل بساطة، صحيحا إن لم أقل بديهيا. إنه يستبعد نهائيا كل إمكان للرجوع إلى التصوّر الساذج عن ذات بدون لا شعور. ومن هذا المنظور، نجح التفكيك على أفضل وجه. غير أن ذلك يثير مشكلتين أساسيتين: فمن جهة، يؤدي تفكيك الأخلاق بنيتشه إلى تقريظ الحرب، وإلى نقد الشفقة وما يمكن تسميته اليوم بـ«الاهتمام الإنساني»، هذا النقد الذي يتخذ لديه أحيانا أشكالا تكاد تكون من قبيل الهذيان. وعلى سبيل المثال، حين علم بحدوث زلزال في نيس Nice، وهي مدينة يحبها مع ذلك وينزل فيها، خرج إلى الشارع يغمره الفرح. ولكنه في الحال أحس بأسى شديد من أنه لم يكن ثمة مزيد من الموتى- إن رسائله في هذا الموضوع مذهلة! يمكن أن نُرجع ردود الفعل هذه إلى نوبات الهذيان المتصلة بمرضه، ولكن ثمة أكثر من ذلك إذ إن نقده للحقيقة ينتهي من ناحية أخرى إلى نِسْبَوِيّة relativisme مطلقة يصبح تجذّرها، في نظري، أمرا لا يطاق. فحين يعلن أن «لا وجود لوقائع، بل ثمة مجرد تأويلات»، كيف نتبع هذا الرأي أمام الترّهات التحريفية مثلا؟ إن الذين ينتسبون إلى فكره مضطرون بلا انقطاع إلى استعمال خطاب مزدوج، إذ يتم التسليم بوقائع على أنها يقينية تماما، مثل غرف الغاز [زمن النازية]، مع الادعاء التام بأن الحقيقة المطلقة مجرد وهم؛ ويقع إصدار أحكام أخلاقية بشأن الناس جميعا وفيما يخص الجار، مع التصريح للتوّ بأن كل أخلاق عدميةٌ، إلخ. وباختصار، يتم التلاعب على جميع الأصعدة، مما يثير الحنق في بعض الأحيان...

مآزق النسبَوية[1]

هنالك لدى نيتشه صيغتان تلخِّصان، على أفضل وجه، الأفكار التي تنتهي به إلى الإعلان عن نِسْبَوِيّة مطلقة: «ما هو في حاجة إلى البرهنة لا يساوي شيئا يذكر»، لأن ما هو قوي بحق، عميق وثري يفرض نفسه بنفسه، دون أن يحتاج إلى مبرِّرات، كأن يكون بأمر صادر عن سلطة أرستقراطية أو يكون أيضا على شاكلة عمل فني يرُوق بلا نقاش. وفضلا عن ذلك، فكل برهنة لا طائل من ورائها لأن مفهوم الحقيقة مجرّد وهم، كما تعبّر عن ذلك تلك الشذرة التي أوردناها سلفا: «لا وجود لوقائع، بل ثمة مجرد تأويلات». ويكفي التفكير لحظة في التبعات الممكنة لهذه الأطروحات- إن أخذناها على الأقل مأخذ الجد، وليس حبا في الأساليب البلاغية-، يكفي ذلك لكي ندرك أنها (أي التبعات) تتحول بقدر ما من السرعة إلى ضرب من اللامعقول. فباعتماد مبادئ من هذا القبيل، وحتى نواصل الحديث مع استعمال المثال نفسه، تُرى بماذا نجيب من يعترضون على وجود غرف الغاز [زمن النازية]؟ بأن تلك هي وجهة نظر ممكنة، لا تَقِلّ ولا تزيد مشروعيةً عن وجهة نظر أخرى، لأنه «لا وجود لوقائع، بل ثمة مجرد تأويلات»؟ كيف نعارضها بحقيقة تاريخية إن لم يَعُد هنالك واقع عيني؟ إن أخذنا نسبوية نيتشه حرفيا، فإننا سنغرق في صعوبات لا فِكاك منها: معنى ذلك أنه من فرْط نقد الأخلاق ونقد الحقيقة، يصبح الجدل الفكري مجرد ميدان للصراع حيث لا شيء يفرض نفسه سوى القوة والحيلة.

إن من بين الأعراض الأكثر بداهة والدالّة على المآزق التي يقود إليها هذا النوع من الفكر، أنه يُكرِه حتما على إصدار أحكام غير متماسكة

---

(1) النسبوية (relativisme): مذهب فلسفي يقول بنسبية القِيَم والأفكار بحيث لا مجال لادعاء بلوغ الحقيقة.

ترجع إلى ما يسميه المناطقة بـ«التناقضات المتحققة» contradictions performatives، أي الأقوال غير المتناقضة في حد ذاتها، ولكنها غير متساوقة مع من يُصْدرها- مثلا، إن صرَّح شخص قائلا: «كنتُ على متن سفينة غرقتْ، ولا أحد نجا»، فإنه يقع في تناقض متحقق لأن كوْنَه على قيد الحياة يُبطل ما قاله منذ حين. أما مثال الصراع ضد نزعة النفي [تجاه المحرقة التي تعرَّض لها اليهود]، فهو يوضّح جيدا كيف أن النسبوية الأخلاقية تصبح في النهاية، عاجلا أو آجلا، لا سند لها في أعين أصحابها. فلي أصدقاء نيتشويون، وهم فضلا عن ذلك من اليسار، يصدمهم بالطبع كل ما قد يشبه نزعة النفي الفوريسونية [نسبة إلى روبار فوريسون Robert Faurisson، وهو من أشهر دعاتها]. فهم يبينون، باعتماد حجج نيتشوية، أن القِيَم الأخلاقية أوهام مشؤومة تخفي دوافع عدميةً، ولكنهم بعد ذلك بثوان، إذا صادف أن اتجه الحديث نحو موضوعات عينية أكثر، يعلنون في استياء شديد أن نُفاة المحرقة أنذال وأن هذا الحكم لا شيء يصله بتأويل نسبي! إني أتخذ أمثلة بسيطة، ولكنها تذهب إلى أبعد بكثير مما تبدو عليه قبْليا. فالحقيقة أنه لا يمكن للمرء الإفلات من هذا النوع من التناقضات ما دام متبنِّيا لفلسفات التفكيك، مهما تكنْ عليه، من ناحية أخرى، من عظمة وعمق وحتى من وجاهة في جوانب عديدة.

الجواب الخامس

الحب مبدأ جديد للمعنى

- لا بد مرة أخرى من تغيير وجهة النظر، لكي نعالج الأسئلة الجديدة: تلك هي الحِقْبة الخامسة من قصتنا في تاريخ الفلسفة، وقد أرجعتنا إلى العصر الحاضر. هذه المرة، نشهد، مباشرة على وجه

التقريب، بروز مبدأ جديد لمعنى الحياة، قادر في آن واحد على الحفاظ على مكتسبات التفكيك وتجاوُز تناقضاته. وسيكون بوسعنا أن نكتشف سُبُلا، في لحظة انفتاحها بالذات، يبحث التفكير الفلسفي من خلالها عن حل المشكلات التي بقيت معلَّقة لدى الأجيال السابقة، مع السعي إلى تصوّر التغيّرات السابقة التي طرأت على العادات وعلى السياق الاجتماعي والاقتصادي، وعلى الثقافة.

- نأتي الآن إلى ما أعتبرُه فلسفتي الخاصة، المرتبطة بتلك الحقبة الخامسة من التفكير، التي نحياها الآن، وقد سمّيتُها «الإنسانوية الثانية». إنها، خلافا لإنسانوية ديكارت والأنوار، إنسانويةُ ما بَعْدَ التفكيك، تعطي معنى لأبعاد الوجود التي حرّرها القرن العشرون المتميز بابتكارات باهرة وبالبلى الكامل للتقاليد. فبدل أن تَقْصِر هذه الإنسانوية الجديدة قيمة الحياة الإنسانية، كما تفعل الأنوار، على ما يَتْبع العقل والحقوق والتاريخ والتقدم، فإنها تبدو إنسانوية قائمة على الحب، وسنرى لماذا أصبحت كذلك. أعتقد أن هذا الشعور ليس واحدا من بين مشاعر أخرى يمكن مقارنته بالخوف والغضب والاستياء على سبيل المثال، بل أنه قد أصبح مبدأ ميتافيزيقيا جديدا إذ هو الذي يعطي حياتنا معنى. وبالفعل، هو وحده قادر على إضفاء طابع مثالي على كل ما يمكن أن يكون محبوبا، على وجه الدقة، في جميع الفرديّات الإنسانية، مع إيجاد مُثُل جَمْعية جديدة، لأننا نريد أن نترك عالمًا يمكن العيش فيه ويكون أكثرَ ما يمكن استقبالا لمن نحبهم، لأطفالنا وللأجيال القادمة. ومن هذا المنظور، يؤدي الحب تجاه الأقرباء proches إلى الاهتمام بالإنسان الآخر المثيل proche (وهو عكس القريب، أي من لا نعْرفه)، كما نرى ذلك بالخصوص في نشأة الإنسانوية الحديثة منذ هنري دينان Henri Dunant. إن نشأة كل من الزواج المَبْنيّ على الحب، والعائلة الحديثة

في أوربا، وسّعت الأفق وخلقت معنى جديدا لما هو جمعي، وذلك بعيدا عن الدفع إلى الانكفاء الفرداني على دائرة الحياة الخاصة. وهذا على الأقل ما سأحاول الاستدلال عليه.

الحب قيمة في تزايد

- لا أحد بوسعه على كل حال أن ينكر أن كل المُثُل التقليدية (الدينية منها والأخلاقية والوطنية والثورية) فقدت بريقها وقوَّتَها في الجذب، على الأقل في الديمقراطيات الكبرى، بحيث يبدو الحب، بشكل ما، هو القيمة الوحيدة «في تزايد».

- أجل، هذا بارز للعيان ! إلا أن أغلب المثقفين لا يهتمون بذلك، أو أن اهتمامهم غير كاف، إذ لا يزالون حبيسي المبادئ القديمة. ففي بلادنا، لا أحد، أو يكاد، مستعد للتضحية من أجل الإله، في سبيل الوطن أو الثورة. إن هذا العدول عن الدواعي التقليدية للتضحية السياسية في سبيل كبريات القضايا، وهذا التراجع للمُثُل التي تؤدي إلى جلد الذات والتي قُتِل باسمها عشرات الملايين من الأفراد، ذاك في نظري أفضل حدث من أحداث القرن ! وفي المقابل، نكون مستعدين للتضحية بأنفسنا من أجل من نحبهم، إذا لزم الأمر بالطبع، ليس سعيا وراء لذة التضحية، بل لأن حياتهم في خطر أو أننا كنا من جديد في حالة حرب على سبيل المثال.

لقد تحمّل التفكيك كبير عناء استفادت منه هذه الإنسانوية الثانية، حتى وإن لم يَنْجُ تماما من لسع النار نتيجة عجزه عن إخماد الحريق الذي أشعله بتفجير أسس الحقَيقة والأخلاق. لكنه إذ خلّص البشرية من كل الأوهام الميتافيزيقية، بما في ذلك أوهام الأنوار، وحرَّر بهذا أبعاد الوجود التي ظلت إلى ذلك الحين مُهْمَلة أو مقموعة، فإنه (أي التفكيك) سيعطي الكائن البشري مزيدا من الاستقلالية وحرية أكثر

لصنع مصيره واختيار أشكال الحياة التي تناسبه- علما بأن تلك الحرية هي بالتأكيد مُحيِّرة ولذيذة على حد سواء. لذا يجب أيضا توفير الوسائل الذهنية الكفيلة بتجاوز التناقضات الملازمة للتفكيك؛ وتلك في نظري إحدى المهمات الأكثر جوهرية التي تضطلع بها الفلسفة المعاصرة كما أتصورها. وبالطبع، لا بد من بلوغ ذلك دون إعادة النظر في مكتسبات الحقبة السابقة. وإني أرى لأسباب تاريخية وفلسفية بالأساس، أن ما سيمكِّننا اليوم، في هذه الرؤية الخامسة للعالم، من الإجابة عن مسألة معنى الحياة، إنما هو إذن الدور المركزي من الآن، الذي نعطيه تلقائيا لهذا الشعور الفريد للغاية، ألا وهو عاطفة الحب.

العائلة الحديثة

إن ما أسميتُه «ثورة الحب» هو الانتقال في أوربا من الزِّيجات المُعَدَّة في القرى أو العائلات بحسب مصالح المجموعة أو تقاليدها، إلى الزواج القائم على الاختيار الحر من قبَل الشبان (أو الكهول الأقرب إلى الشباب) وفق ميولهم في الحب فحسب، ورغبةً في ازدهار هذا الحب فيما بينهم، بل وأيضا بالنسبة إلى أبنائهم. إنها إذن نشأة العائلة الحديثة في مقابل العائلة التقليدية التي لم تكن على أساس الاختيار، بل كانت مفروضة. ومن البديهي أن هذا الانقلاب في العادات مرتبط بالثورة الصناعية، حيث أغْرت عددا متزايدا من البنين والبنات بالاستقرار في المدينة للبحث فيها عن شغل، وبذلك تخلصوا شيئا فشيئا من الأقارب ومن المجموعة القروية. وليس من باب الصدفة أن «انتصار الحب» لم يصبح عامًّا بحق إلا بعد أن فرض تفكيك القِيَم التقليدية نفسه تماما على الصعيد الفلسفي، وخاصة بعد أن انتشر كما انتشار السوائل في حياة الأفراد اليومية وفي صُلْب المجتمعات ذات الثقافة الأوربية. ولن يصبح زواج الحب هو القاعدة إلا بعد الحرب العالمية الثانية (ويُستعمل هنا

لفظ «الزواج» بمعنى واسع جدا، غير مقصور على تحديداته القانونية أو التقليدية، بل يشمل كل أشكال القِران union التي يمكن أن تتخذها اليوم حياة الأزواج (couples). وفي الواقع، فإن الاعتبارات المصلحية، وكذلك الخضوع لمختلف الضغوط الاجتماعية التي تُمارَس على الشباب في المجتمعات التقليدية، تَضْعُف من الآن أمام الاختيارات التي تُمْليها عاطفة الحب وحدها. فيعلو شأن الحب أكثر من أي وقت مضى لأنه يُرى فيه تعبير عن الفرد الذي تحرَّر من إكراهات التماثل الاجتماعي، فبحث عن حياة موفَّقة في الانفتاح على الآخرين.

- بينما جميع المُثُل التقليدية (الدينية والوطنية والثورية) لا تنفك عن الضعف، فإن الحب في رأيك يصبح وحده آنذاك المصدر الكبير لمعنى وجودنا، ليس في دائرة الحياة الخاصة فحسب، بل وأيضا في دائرة الحياة الجَمْعية. أليس كذلك؟

- تماما. إن المكانة المركزية المسنَدة إلى الحب تبعث فينا الحرص المتواصل على فعل كل شيء حتى نوفِّر لمن نحبهم الشروط التي تسمح لهم بالازدهار، وبأن يكونوا أكثر ما يمكن حرية وسعادة. من هنا يأتي دور التربية الحاسم في العائلات اليوم، وسيتسع إلى الأبعاد التي كانت تجهلها التربية من قبل: فالأمر لا يتعلق فقط بتبليغ معارف معينة، وإنما بالعمل على أن تتمكن الشخصية والمخيّلة و«الإبداعية»، والمهارات الرياضية أو الفنية من الازدهار على أفضل وجه. إلا أن ثورة الحب تذهب إلى أبعد من ذلك بكثير. فهي تتجاوز، بقدر واسع، مجرد دائرة العائلة والحياة الخاصة، لكي تؤدي إلى تجديد حقيقي للمُثُل الجَمْعية، المرتبطة بالسعي إلى ترك عالم يمكن العيش فيه لأطفالنا، وبالتالي للأجيال القادمة عموما. وسأعود إلى هذا الموضوع فيما بعد. وهكذا، فإن أولوية الحب ستنمّي فينا مجدَّدا معنى ما هو جَمْعي، بعيدا عن الدفع بنا إلى انطواء فرداني.

- باختصار، يُحْدِث التفكيك أمام أعيننا انقلابا على ذاته، وإعادة بناء القِيَم الشخصية والجمعية، المؤسَّسة على الحب بما هو المصدر الوحيد للمُثُل، المُحايِث تماما لوجودنا والذي يفلت لهذا السبب من مطرقة فلاسفة الظن.

- يمكن الحديث عن تلك الأمور بهذا الشكل. فالسياسة نفسها ستتغير كليا إذ إن مسألة الأجيال القادمة ستحل شيئا فشيئا، بمفعول هذا التاريخ للحياة الخاصة، محل مَواطن المعنى القديمة التي كانت تحدو السياسة التقليدية (الوطن بالنسبة إلى اليمين، الثورة بالنسبة إلى اليسار). إني أعتقد أن مسألة معرفة أي عالم سنتركه لمن نحبهم، أعني شبابنا، ستحل تدريجيا محل الغايات التي كان النقاش الديمقراطي يدور حولها إلى ذلك الحين. وهذا ما يبيِّن، من جهة أخرى، أن الحركة المدافعة عن البيئة هي وحدها الحركة السياسية الجديدة منذ ظهور الليبرالية والاشتراكية، لأنها بالأساس الحركة الأولى التي طرحت في صلب النقاش السياسي مسألة الأجيال القادمة.

إن المقاربة التاريخية لثورة الحب تسمح من جهة بأن نفهم لماذا يحوز الحب من الآن على منزلة غير مسبوقة، بقدر ما يصبح هو المصدر الأقصى للمعنى في كل ما يمس العلاقات البشرية، مباشرة أو على نحو غير مباشر؛ ومن جهة أخرى، يسمح المنظور الفلسفي بإبراز خاصيات علاقتنا بالحب، تلك الخاصيات التي تجعل هذا الشعور كفيلا بتأسيس الفكرة التي نتصوّرها عن الحياة الطيبة، وإن كان غير قابل جزئيا للتعبير ومتأرجحا بالقوة. ذلك أنه لا بد من أن نعْرِف على أي شيء نتكلم حين نذكر الحب: هل يتعلق الأمر بـ«إيروس» *éros*، ذلك الحب التملُّكي والغيور الذي يأخذ ويستهلك؟ أم بـ«فيليا» *philia*، أي حب الصداقة

الذي يبتهج بمجرد وجود الآخر؟ أم بـ«أجابى» *agapé*، أي الحب الذي يعطي مجانا دون أن ينتظر أي مقابل ويمكن أن يتسع ليشمل حتى العدو؟ أم هل يتعلق الأمر بالثلاثة معا؟ تلك مسألة فلسفية بالأساس سوف تستدعي منا توضيحا لهذه المفاهيم.

شكل جديد للتعالي

- يفتح لنا الحب على كل حال تجربةَ ما نسميه مع هوسّرل *Husserl* «التعالي في مُحايَثة» الحياة: أي أنه يعطي بعدا مقدَّسا للمَعيش ذاته، دون التردي مع ذلك في الأوهام الميتافيزيقية التقليدية التي فضحتها فلسفات التفكيك.

- أجل، ولكي نفهم ذلك، ينبغي أن لا نقتصر على تحليل بسيط للمفاهيم، بل ينبغي القيام بما يمكن تسميته «وصفا فينومينولوجيا» (ظاهراتيا) للحب، وللكيفية التي بها يتيح لنا تجربة لتعالي الآخر نعيشها في النهاية في مُحايَثة حياتنا الفعلية، وبالتالي تكون خالية من كل مُفترَض ميتافيزيقي. فالحب يفرض نفسه كبعد من أبعاد المطلق والمقدس في صميم جواز contingence وجودنا بالذات. والدليل على ذلك أننا نستعد لكل شيء من أجل من نحبهم. وفي هذا تذهب الحقبة الخامسة من الفلسفة إلى أبعد مما كانت عليه حقبة التفكيك التي سبقتها: ففي نفس الوقت الذي تتبنى فيه الحقبة الخامسة بقدر كاف من الاتساع إعادة النظر في القِيَم المشتهرة بأنها عليا وخارجة عنا، نجدها تكتشف، في اتجاهها إلى آخر هذا الحراك، شكلا جديدا من التعالي يتنزل هذه المرة برمّته داخل تجربتنا الدنيوية، وهو تعالٍ سنتمكن بفضله من إعادة تأسيس مُثُل مشتركة، ولكنها لن تكون مُقامة «ضد الحياة» كما كان نيتشه يخشى قبْليا من كل تعالٍ.

إذن نجد من جديد تعاليا للمعنى في تجربة الحب، لأنه يجعلنا

نخرج، تقريبا، من ذواتنا، ومع ذلك نحس هذا الشعور، ليس باعتباره موجودا في عالم أخروي ما، بل بكل بساطة على اعتباره متجذرا في الأرض، في قلوبنا كبشر (إن استعارة القلب هذه، وهي استعارة الحياة الباطنية الأكثر حميمية حيث ينعكس تعالي الأشخاص المحبوبين، مشتركة بين كل اللغات، وبين كل أغاني الحب). فالحب يضطرنا إلى تجاوز ذواتنا، بحكم تعالي الآخر فقط، تعالي الشخص المحبوب الذي يتغلب على أنانيتنا الطبيعية، غير أن هذا التعالي الذي يحْمله إنما نعيشه ضمن المُحايَثة الأكثر حميمية، محايثة حياة القلب الباطنية.

- إذا كانت إنسانوية الحب هي في آن واحد تعميقا وقلبا للتفكيك، فذلك أيضا، فيما يبدو لي، أننا إذ نواصل مجهود نيتشه للحفر وراء أسس قيمنا، نكتشف إثر تحرُّر أبعاد الوجود المقموعة في الماضي أن الحب هو الذي يحْملها إلى أعلى درجة من القوة ويهبها أعظم ثروة.

- أجل، انظر إلى منطق هذا التاريخ... لقد بدأنا بالاعتماد على مبادئ خارجة تماما عن الإنسانية ومتعالية عليها (الكوسموس- ما هو إلهي) لاستبدالها مرحلة بعد مرحلة بمبادئ قريبة أكثر فأكثر مما هو إنساني. ومن هذا المنظور- وأعيد مجددا ما قلتُه سابقا-، تذهب الإنسانوية الثانية إلى أبعد مما أنجزته فلسفات التفكيك: ذلك أن هذه الأخيرة تعطي الأولوية للقوى اللاواعية التي لا نُحسّ آثارها إلا بصفة غير مباشرة، بينما تسعى قوة الحب بالذات إلى تأسيس الحياة الطيبة على شعور نُحِسُّه مباشرة في بداهة المَعيش.

يمكن أن نتوجّس في هذا بروز وَثَن جديد بالمعنى النيتشوي، ولكن لا شيء من ذلك البتة إذ ليس الحب مَثَلا سماويا نحاول فرضه على الحياة الدنيوية، بل على العكس هو التعبير عن الحياة ذاته، عن العالم الدنيوي. فأنا على استعداد لكل شيء من أجل الحبيب، مستعد على كل

حال لصنع الكثير: وهنا من الأكيد أن الأمر يتعلق بتعال، ولكنه لأول مرة تعالٍ إنسانيٌّ صِرْف، روحانيّ وجسميّ في آن واحد. ومن هنا فصاعدا، تتخذ فكرة التضحية في نظرنا معنى، متجاوزة حتى من نحبهم ومن هم أقرباؤنا، ولكنها تعني على كل حال أشخاصا أكثر مما تعني كائنات مجرَّدة. فهنالك من زاوية فلسفية شيء غير مسبوق: هنالك تعالٍ يعطي في النهاية معنى قويا جدا للحياة، ولم يَعُد في نفس الوقت متعاليا على الوجود الإنساني إذ الحبيب في الأرض وليس في السماء. وبذلك لا تقع إنسانوية الحب تحت طائلة النقد النيتشوي للأوثان: وبتعبير نقتبسه من كتاب زرادشت *Zarathoustra*، نقول إن هذه الإنسانوية «لا تُجَدِّف على الأرض».

الفصل الثالث

الإنسانية في سعيها إلى الظفر بالاستقلالية

سن الرشد لدى الإنسان

- في المسيرة الفلسفية الطويلة، هذه التي تقودنا من تعالٍ مفروض نوعا ما من الخارج إلى تعالٍ يُستقرأ من التجربة المعيشة، هلا نرى أيضا الطريق الذي يقود البشرية إلى الظفر باستقلاليتها؟

- تلك بلا شك أعمق دَلالة يكتسيها هذا المسار. فالحضارة الأوربية هي بؤرة تنصهر فيها ثقافة هائلة، قائمة على الاستقلالية، ستَطْبَع العلوم والفنون والفلسفة، وكذلك السياسةَ والعادات: إنها ستتحرَّر تدريجيا من كل الصيغ الميتافيزيقية التقليدية والدغمائية التي يتخذها التعالي. وبهذا تتوفر الحضارة الأوربية على ما هو فريد، ريادىّ ورائع، ولن تتمالك حضارات أخرى عن تبنّيه مع تكييفه على طريقتها. إن أوربا هي الفضاء الثقافي والأخلاقي والذهني والسياسي الذي سيرتقي فيه الكائن البشري في النهاية إلى منزلة الراشد. وقد سبق أن أشار كانط إلى ذلك في نصه القصير التَّنبُّئِيّ: **ما هي الأنوار؟** *Qu'est-ce que les Lumières?*. وجواب كانط عن هذا السؤال هو أن تقدُّم الأنوار أخرجنا من القصور،

أي بتعبير آخر من تلك العصور التي ما زال فيها البشر في وضع الأطفال الخاضعين لحكومات، بل أيضا لمُثُل ومبادئ لا يَمْلكون عليها أي نفوذ. وعلى الرغم من أن السيرورة مازالت بعيدة عن الاكتمال زمنَ الإنسانوية الأولى، فإنها كانت تتدرج سلفا في حركية سوف تقود الحضارة الأوربية والفلسفة الغربية نحو تلك اللحظة التي لا يخرج فيها الإنسان من قصوره فحسب، وإنما زيادة على ذلك ينفُذ إلى ذاته على وجه الخصوص.

ومن هذا المنظور، اعتقدتُ دائما، خلافا لأغلبية زملائي، أن فرنسيس فوكوياما Francis Fukuyama لامَسَ شيئا صحيحا بالأساس عند حديثه عن «نهاية التاريخ». فلم يكن، بالتأكيد، يريد القول أنه لن تكون ثمة أحداث تاريخية ولا تراجعات كليانية أو استبدادية محتمَلة، بل لاحظ فقط أننا اليوم عاجزون عن تصوُّر فلسفة وسياسة أسمى من هذه الإنسانوية الثانية حيث تنفُذ البشرية أخيرا إلى ذاتها، إلى استقلاليتها الحقيقية.

- رأينا أن حركية تاريخ الحضارة الأوربية والفلسفة الغربية، رغم أنها تتجه بالتأكيد نحو تقدّم في الاستقلالية، إلا أنها لا تستجيب، على عكس ما يتصوره هيجل، لسيرورة عقلية موحَّدة تقود إلى توسُّع متدرّج للإمكانات الماثلة بصفة جنينية في المنزلة الإنسانية: إنها تشهد فترات تراجع، ومنعَرَجات... ولكنها ترسم طريقها نحو أنسنة الأجوبة عن مسألة الحياة الطيبة، وإن كان لهذا السبب فقط، وهو أن كل تقدُّم في هذا الاتجاه يفوز في النهاية بالرضا والقبول لمجرَّد أنه يصيّرنا أحرارا أكثر. يثير هذا الأمر صنفين من التساؤلات: كيف أن المبادئ الحاملة لاستقلالية أكبر تتوصل إلى أن تفرض نفسها؟ ولماذا تستمر الفلسفات القديمة في الحديث إلينا وإثارة اهتمامنا، في حين قد تبدو متجاوَزة بالنظر إلى أحدث الفلسفات المشتهرة بأنها تخلصت من الأوهام الميتافيزيقية؟

- بخصوص النقطة الأولى، لا بد من التأكيد على أن كل واحدة من حِقَب الفلسفة الكبرى الخمس تقدِّم عن مسألة الحياة الطيبة جوابا يمكن الحكم من وجهة نظر إنسانوية بأنه أفضل من سابقه، وذلك بقدر ما يستوعب في صلبه عددا متزايدا من أبعاد الوجود الإنساني، بما في ذلك جوانبه الأكثر التصاقا بالحياة اليومية. ومن ثم، فإن الفلسفات التي تتبنى ذلك تكاد تبدو حتما أكثر إغراء، وحتى أكثر صوابا. ومع ذلك، ليس هذا ضمانة للنجاح على كل الأصعدة: فقد تبقى في الأجوبة القديمة عناصر مغرية جدا بل تكون من نَوَاحٍ معيَّنة أقدر على الإقناع مما في النظريات الحديثة أكثر. فما السبب فيَ أن أعمال مفكّرين من ماض بعيد تحتفظ بالنسبة إلينا، لا فقط ببعض الجاذبية، بل أيضا بشكل من الراهنية قد يبدو باستمرار مضيئا على نحو خارق؟ أعتقد أن ذلك يرجع أوّلًا إلى أن كل جواب كبير يكشف عن طريقة جديدة في مجابهة عمق الحيرة الوجودية التي تُحسّها كل الكائنات البشرية في ذواتها. فلا ننسى أن الحكمة هي أولا محاولة للتغلب على ضروب الخوف، بحْث عن الحرية، لأن الخوف- كما قلتُ منذ حين- يجعلنا متبلّدين وأشرارا، أقل حرية في التفكير والمحبة، وأقل قدرة على الانفتاح على الآخرين.

إني أميل إلى القول بأننا «نَسْكُن» فلسفة ما، طواعية، أكثر من فلسفة أخرى بحسب ما تبدو لنا أقدر على التغلب على مخاوفنا. لذا، توجد اليوم فلسفات تُدْرِج تفكيرها في امتداد مباشر مع العصر اليوناني الروماني القديم، بينما تحاول أخرى أن تعيد تأسيس إنسانوية الأنوار، وإن كان ذلك بإعادة تصوُّرها جزئيا (وهذا من جوانب عديدة حال جون رولس John Rawls أو يورجن هابرماس Jürgen Habermas على سبيل المثال). ونجد بالتأكيد عددا كبيرا من الناس يتبنّون إلى الآن جوابا دينيا، سواء اعتمد على أحد الأديان التوحيدية الكبرى، اليهودية

والمسيحية والإسلام، أو ارتبط بتقاليد أخرى ذات أصول أبعد. وأخيرا، فإن مَعين التفكيك لم ينضب، بحيث لا نفتقر إلى فلاسفة يطمحون إلى الذهاب أبعد في الطريق الذي فتحه نيتشه وهيدجر ودولوز Deleuze.

جاذبية الفلسفات القديمة

- ندرك أن فلسفات الماضي بوسعها إلى حد الآن أن تستهوينا، مستجيبة على نحو جزئي لضروب حيرتنا الوجودية، إلا أنه يبدو لي أنها لا تمكّننا إلا بطريقة غير مباشرة جدا، إن لم تكن ملتوية، من النفاذ إلى الرهانات الأكثر جِدّة في أنماط الحياة المعاصرة. وإذا أمكن لنا دوما أن نتفكر في عالم اليوم انطلاقا من الفلسفات القديمة، فإنه من المستحيل مبدئيا أن نقتصر عليها لإضفاء معنى على الطرق الجديدة التي بها نعيش حياتنا.

- لهذا السبب بالذات، أحاول بوضوح إدراج فلسفتي الخاصة في إطار الحِقْبة الخامسة، إذ يمْكن بالفعل اعتبار الجواب الأخير مُرْضيا أكثر من سواه، ليس لأنه الأخير، بل لأنه في آن واحد هو الأكثر «امتلاء» وإنسانية. إنه يستوعب بالفعل أبعادا من الإنسانية أكثر اتساعا مما تتضمنه الأجوبة السابقة ويبيِّن على نحو أفضل واقع تجربتنا، وبالتالي يعطي أكثر معنى لما نحياه حقا. على أن هذا لا يمنع من أن الفلسفات القديمة أكثر بوسعها أحيانا أن تجيب بصفة أفضل عن ضروب حيرتنا الوجودية.

أتذكر محادثات عديدة مع الراهبة ايمانويل Emmanuelle، التي كنتُ أكنّ لها عظيم الود. قصّت علي أثناءها كيف أن رؤيتها للوجود انقلبت رأسا على عقب عندما شاهدتْ، وهي في سن السادسة، أباها يغرق أمامها، على بعد بضع عشرات الأمتار من الشاطئ حيث كانت تتابع حركاته. آنذاك كانت تقول في نفسها إن إنسانًا، مهما يكنْ عظيما، هو من «الصِّغَر» والهشاشة بحيث يستطيع ذات يوم، حتى عن غير قصد،

أن يجرح الحب غير المحدود الذي نكنّه له أحيانا. فإن هي «اختارت المسيح حبيبا»، كما تعبّر عن ذلك أحسن تعبير، فلأنه في نظرها هو الوحيد الذي كانت متيقّنة من أنها لن تَعْدَمه أبدا، ولن يخيّب أملها، وأنه لن يموت فيتركها وحيدة في العالم. ودون القيام بتحليل نفسي خال من الضوابط، ندرك بلا عناء أنه أمام الحيرة الناجمة عن تجربة صادمة بهذا القدر أثناء الطفولة، يمكن أن يبدو الميل الديني هو الجواب الوحيد عن «سَوْرة» يأس بلا قرار، على الرغم من وجود فلاسفة «مُحْدَثين» أكثر ولهم مزيد من الدراية المباشرة بمنزلة الإنسان في الوقت الحاضر.

وبينما كانت الراهبة ايمانويل منقادة إلى الشعور بأن حبا أبديا، مطلقا وكاملا هو وحده قادر على إنقاذ حياتها من اللامعنى، فإن بعض الناس هم أكثر عُرضة لمختلف مصادر القلق التي لا تستدعي جوابا من نفس الصنف. لنأخذْ مثالا آخر. إن أولئك الذين يحيّرهم عدم القدرة على توقُّع الأحداث في الحياة بوجه عام أكثر من أي شيء آخر، وليس هشاشة حب إنساني فان، قد يجدون أنفسهم مرتاحي البال أكثر في الفلسفات الرواقية أو البوذية بدل الأديان. فالرواقية والبوذية تسعيان بالفعل إلى إعدادنا لمجابهة المِحَن التي سيفرضها علينا المصير حتما ذات يوم. ومن هذه الزاوية، توصيان بعدم التمسك بما نحن عرضة لفقدانه، سواء تعلق الأمر بأشخاص عزيزين علينا، أو بخيرات مادية أو حتى مشاريع تُصْرَف لها طاقتنا كاملة. إنهما (أي الرواقية والبوذية) بهذا المعنى من قبيل الفلسفات التي تُكتب كليا مع توقع المستقبل القريب: «عند وقوع الكارثة، أكون مستعدا لها». فقد كان الحكيم الرواقي ابقتاتوس Epictète يدعو جميع من يحادثهم إلى التفكير كل يوم في الموت. وفي الوقت الحاضر، يتوجه الدلاي-لاما بالخطاب نفسه إلى أتباعه، يوصيهم، فضلا عن ذلك، بـ«السفر بخِفَّة»، أو بتعبير آخر بعدم

إثقال وجودهم بضروب التعلق العاطفي [بالأشخاص أو الأشياء]، إذ تَحْكم عليهم بالخوف من فقدان من يحبونهم، وخشيةِ الحرمان من الخيرات التي يتمتعون بها. ويوم سنموت، بقدر ما نكون قد أقمنا من روابط، ستنتابنا الحيرة. وهكذا نفهم أن البوذيين يحكمون، في ضوء هذا المقياس، بأنه من الأفضل عدم تأسيس عائلة، واختيارُ حياة الرهبنة.

المثال الثالث: إذا كانت لحظات الغبطة هي بالنسبة إليك طعْم الوجود، وإذا كنت تطمح قبل كل شيء إلى خفة حياة قوية ومبدعة، مع خطر الإسراف في بذل المال، وإذا كان لا شيء يفزعك أكثر من القيود والإكراه، عندئذ اتجهْ بالأحرى إلى النظر في كتابات نيتشه، يخلّصْك فكره من الحيرة أكثر من أي فكر آخر.

إني أعرض عليكم هذه الخواطر عرضًا، أردته ساذجًا، لإبراز نوع الحافز الذي يمكن أن يحملنا على تفضيل الإقامة في فلسفة ما عِوَضا عن أخرى، وذلك بحسب الأجوبة التي تقدمها عن تساؤلاتنا الوجودية. وحتى إن كان في تاريخ الفلسفة، كما رويناه منذ حين، منطق قويٌّ جدا وفاعل يحملني على الاعتقاد بأن أحدث الأجوبة هو أيضا أجملها وأكثرها قوة، فإني أفهم تماما أن بعض الناس تتفتح نفوسهم لدى نيتشه، وبعضهم الآخر لدى كانط، وغيرهم أيضا لدى سبينوزا أو أفلاطون أو أرسطو...

استعمالان للفلسفة

- يدعونا هذا إلى التمييز بين استعمالين للفلسفة. أحدهما شخصي أكثر يتمثل في البحث عن تحليلات ومبادئ وطرق لإدراك عالمنا، تستجيب لضروب حيرتنا الوجودية أو طموحاتنا الفردية. والآخر إذ يرجع أكثر إلى مقاربة ثقافية أو حضارية، فهو يهدف إلى فهم أفضل للأفكار ولأشكال التفكير التي تؤسِّس لتصورات العالَم ومعنى الحياة في

كل عصر، وفي آخر المطاف إلى تسليط الأضواء على العصر الحاضر. فالفلسفة، كما يقول هيجل، إنما هي «زمانها مُدْرَكا في الفكر».

– لقد أحببت دائما هذا التعريف لدى هيجل إذ يبدو لي على جانب كبير من العمق. إنه يسمح لنا بأن نفهم لماذا توسِّع الفلسفة أفقها على مر التاريخ، محرزة في نفس الوقت مزيدا من التركيب، بل أيضا مزيدا من الحِرَفية، بالإيجاب أو السلب. فكل جيل يزيد من رصيده الفكري الذي يورثه الجيل اللاحق. وكان يحلو لهيجل أيضا أن يستشهد بهذه القولة الشهيرة لبرنار دي كلارفو Bernard de Clairvaux: «نحن أقزام مرفوعون على أكتاف عمالقة».

– إن الفلاسفة الكبار يعرضون على معاصريهم وجهة نظر ومفاهيم ستمكِّن، لعشرات السنين وأحيانا لقرون، مَنْ يستلهمونها من النفاذ إلى مختلف أشكال الوجود الإنساني المميزة للعصر، وذلك على نحو أكثر مباشرة وإحاطة وعمقا وأكثر جدوى في جوانب معينة. وهذا الدور الأساسي في تاريخ الحضارة لا يقف عند عدد قليل من الناس الذين يدْرسون أعمال هؤلاء المؤلفين، ولكنه بوسائط متنوِّعة يمس في الأثناء شريحة واسعة من الرأي العام. وحتى إن لم يقرأ المرء ولو سطرا واحدا من المفكرين المعنيين، فإنه يتشرب في النهاية عناصر من مذاهبهم، مهما تكنْ تقريبية. إن المثال المذكور أعلاه عن اليعقوبيين الذين حَوَّلوا إلى الشارع، أثناء الثورة، فعل «الصفحة البيضاء» لدى ديكارت، إنما هو دال على ذلك، بل ينتابنا الشك في أن «السان- كيلوت» *Sans-culottes* لم يقرأوا التأملات الميتافيزيقية لديكارت!

إن كل شخص ينقاد إلى التفلسف، حتى دون أن يتفطّن لذلك، مثلما أن السيد جوردان *Jourdain* كان يقول النثر حالما يَضطرّه حَدَثٌ أو وضع ما إلى التفكير في طريقة إدراك الأشياء، وتغييرها إن لزم الأمر:

إن إحساسًا قويا بالحب، وكذلك ولادة طفل، وحدادا، أو- ببساطة- تغيير المهنة، تحْملنا على مراجعة تصوّراتنا عن الحب والموت وعن علاقتنا بالآخرين. إلا أن هذه الخواطر الشخصية تعتمد غالبا على رصيد مشترك من الأفكار التابعة للمناخ الفكري العام، والمتأتية في أغلبها- مباشرة أو على نحو غير مباشر- من مبادئ ومفاهيم أو تحاليل مأخوذة عن كبار الفلاسفة.

- بديهي أن كل البشر لهم الحق في التفلسف؛ وفضلا عن ذلك، لا أحد يحرم نفسه تماما من ذلك الحق. صحيح أن الفلسفة ليست البتة حكرا على عدد قليل من أهل الاختصاص. لكننا لا ننساق إلى الشعبوية كما هو الشأن أحيانا بالنسبة إلى المقاهي الفلسفية التي هي في أعظم الحالات مقاه للاتجار! فخلافا لما أسمعه أحيانا من بعض الأساتذة، توجد بحق مدوَّنة من معارف فلسفية متكوِّنة، أرى أنه من الضروري تماما التمكن منها إن أردنا التوصل يوما ما إلى التفكير بأنفسنا.

إن التبحّرَ في المعرفة، والحِرَفيةَ لا يكفيان بالتأكيد لصنع فيلسوف، أي لبناء رؤية فلسفية، إلا أنهما ضروريان لمن يطمح إلى بلوغ ذلك. والشأن في هذا شأن الموسيقى إذ كل شخص بوسعه أن يترنّم بالغناء في بيت حمّامه، وبعض الناس قادرون حتى على إنتاج أغان جميلة دون معرفة بالسلّم الموسيقي (رغم أن مغنّي المنوَّعات أنفسهم يعزفون عامة بدرجات متفاوتة على آلة موسيقية)، لكن لا يمكن أن نتخيل إنتاج أعمال تضاهي في قيمتها أعمال باخ Bach وبتهوفن Beethoven أو ديبوسي Debussy إن لم يتعود المرء على التحليل الموسيقي ويتمكّن من الصولفاج والتناغم أو الهارموني harmonie والكنتروبوان contrepoint، وإن لم يعْرف أي شيء عن الأساليب التي تعاقبت في تاريخ الموسيقى. وعلى نفس الشاكلة، لئن كان كل الناس يتفلسفون

بدرجات متفاوتة، فإن نمو تفكير فلسفي بحق، وبالأحرى إنشاء مفاهيم جديدة يفترضان تملُّك معرفة فعلية بتاريخ الفلسفة، وبأعمال كبار الفلاسفة، وكذلك تدرُّبا طويلا على ممارسة هذا النوع من التفكير.

أما المقاهي الفلسفية، فهي تستجيب لرغبة في التفلسف، أراها شيِّقة، على أن لا تعطي انطباعا خاطئا بأنه يكفي أن نتناقش حول طاولة في مقهى كي نتفلسف. إننا وَرَثة تقليد طويل وتعاقُب حِقَب الفلسفة الكبرى الخمس، التي رَسَمْنا خطوطها العامة. وإذا جهلنا هذا الأمر، فإننا ببساطة نجرؤ، كما يقال، على «اكتشاف القارة الأمريكية»، أي على الاعتقاد بأننا نبتكر أفكارا عميقة دون التفطن لتصوُّرها سلفا، عشر مرات قبلنا، وخاصة على نحو أفضل، من طرف أناس آخرين ! في هذا المجال كما في مجالات أخرى، يَنْجُم عن الانسياق وراء الهواية الجهلُ بالمرجعيات وبالأدوات اللازمة لقيادة التفكير على نحو جيد، وعدمُ تملُّك الدلائل الضرورية للتمييز بين أراضي الفكر التي لا تزال بِكرًا وبين الأفكار المُبْتَذَلة.

وكما أشرتُ في بداية حديثنا، كل الفلسفات الكبرى، مهما تكن الحقبة التي تنتمي إليها، تنتظم دائما حول محاور تفكير رئيسية ثلاثة: الأول يتعلق بالحقيقة والمعارف: ماذا يمْكنني أن أعْرف؟ ما مدى مصداقية معارفنا؟ كيف نتوصل إلى اكتسابها؟ أما المسألة الكبرى الثانية، فهي تخص دائرة الأخلاق: ما الخير وما الشر؟ ما معنى أن «نفعل فعلا حسنا»؟ كيف نحدّد ما هو «عادل» مثلا عندما نتحدث عن «سلوك عادل» أو «مجتمع عادل»؟ وأخيرا، يؤدي البحث الفلسفي دائما إلى مسألة قصوى، تلك التي تتعلق بالحكمة، أي بمعنى الحياة ذاته، وبتعريف الحياة الطيبة بالنسبة إلى البشر، الفانين، . كل هذه الأسئلة التي تُطرح على كل واحد منا، ولو بشكل غامض، في مختلف لحظات

حياتنا، تجد لها أجوبة رائعة في أعمال كبار الفلاسفة. لذا، أحد أهداف هذا الكتاب هو تمكين كل شخص، بما في ذلك غير المختص في الفلسفة، من تملّك تلك الأجوبة.

الحقبة الأولى
العصر القديم

النظام المتناغم في العالم

(هِزيود، أفلاطون، أرسطو)

الفصل الرابع

هِزيود: في بؤرة الآلهة

في البدء كانت الفوضى

- ها نحن الآن على استعداد للرحيل، وقد أحرزنا إطارا من المرجعيات ضروريا لمتابعة هذه القصة الجميلة في تاريخ الفلسفة، وذلك بالتطرق بأكثر دقة إلى حركات الأفكار، وأهم المؤلفين والتحولات في وجهة النظر، التي طبعت كل واحدة من الحقب. ننطلق إذن من الأصل، من تلك اللحظة التي أحدثت فيها الميثولوجيا اليونانية رؤية أولى، متمثِّلة في تناغم الكوسموس حيث ينبغي على الإنسان أن يجد منزلته بوسائله الخاصة. تُرى كيف اتخذ هذا التصوّر موقعه الخاص وكيف سيتحول إلى المجال العقلي والمستقل عن الدين، وهو مجال الفلسفة؟

- لا بد فعلا من البدء بالإجابة عن هذا السؤال[1]. وحتى ألخص معناه العميق، سأنطلق من نص تأسيسي، وهو **أصل الآلهة** *Théogonie*

---

(1) لهذا السبب بالذات، أفردتُ أحد مؤلفاتي: **حكمة الأساطير** *La sagesse des mythes* حتى أحلل المعنى الفلسفي بحق، الذي تشتمل عليه الأساطير اليونانية الكبرى.

لِهزيود (القرن السابع قبل الميلاد)، وقد كان أول شاعر قدّم قصة كاملة عن «نشأة الآلهة»- وهذا باليونانية معنى عنوان القصيد-، بل أيضا عن نشوء التناغم الكوني. إنها قصة رائعة ستكون بمثابة الرَّحِم لجوهر الفلسفة اليونانية (وسأقتصر على اللحظات المفاتيح لهذه القصة، وعلى تمفصلاتها الرئيسية، وشخوصها الأساسيين، وعلى العناصر الضرورية لفهم المعنى الفلسفي).

في البدء لم تكن الكلمةُ (اللُّوغُوسْ) كما في إنجيل يُوحَنَّا. بل على العكس، فالألوهة الأولى- التي سبقت نشأتها سائر الألوهات، ولاسيما ألوهة زيوس المتأخرة جدا- تحْمل اسم الفوضى Chaos، وهي تسمية تفيد أننا في تعارض مع الكوسموس المتناغم. فلم تمتلك الفوضى بعدُ الخاصيات الفردية التي تتميز بها الألوهة المشخَّصة إذ ليس لها وجه، ولا وَعيٌ، ولا سماتُ طبعٍ فردية. إنها هُوَّة، ثقب أسود، نوع من البئر بلا قاع ولا حافة حيث كل شيْء غير متميِّز. وكما الحال إلى حد ما في تلك الكوابيس التي نعيشها جميعا ذات يوم فنتردَّى فيها بلا نهاية دونما قدرة على التوقف، تكون الفوضى هوة لا نهائية حيث من يتردَّى لن يتوقف أبدا عن السقوط.

- إذن نحن في الأصل أبعد ما نكون عن التناغم الكوني! وبالتالي، فإن معقولية الكوسموس، وطيبته وجماله، التي سيسعى الحكيم إلى التوافق معها، ستكون نتاج بناء متبلور: يمكن أن نتصور أن ذلك يسهم في جعلها أكثر قابلية لأن يرتقي إليها العقل البشري، أليس كذلك؟

- من المرجَّح، بالفعل، أن هذا الجانب من الميثولوجيا اليونانية يسَّر نشأة الفلسفة القديمة، أو ما سمي بـ«المعجزة اليونانية». فإذا أردنا الوقوف على الدَّلالة العميقة للفلسفات القديمة الناشئة عنها، والاهتداءَ إلى ما هي مَدِينة فيه لتلك الميثولوجيا، وإلى ما تفترق عنها، يصبح من

المهم أن نفهم كيف تحْمل الميثولوجيا اليونانية في ذاتها تصوُّرا نوعيا للكون ولمعنى الوجود الإنساني.

نشأة الآلهة

لنَعُدْ إذن إلى جينيالوجيا الآلهة. فبعد الفوضى، تَظهُر ألوهة ثانية، دون أن نعلم أكثر من اللزوم كيف حدث ذلك- والأمر شبيه بزهرة انجلوس سلسيوس Angelus Silesius، الشاعر الألماني في القرن السابع عشر، فهي «دون لماذا»، تتوفر على شيء من قبيل المعجزة، كأنها «معجزة الكينونة» بلغة هيدجر. هذه الألوهة تسمّى جايا *Gaïa*، أي الأرض. هي نقيض الفوضى. إن جايا لا تترككم تسقطون، بكل ما في الكلمة من معنى! هي من طبيعة صلبة. إن وطأتموها، تدعمكم. هي الأرض، لكنها الأم أيضا، يمكن للمرء أن يعوِّل ويعتمد عليها. منها ستخرج تقريبا كل الآلهة الأخرى، بدءا بأورانوس *Ouranos*، وهو إله السماء. إنها تنشئه بقوتها الخاصة، من جوهرها ذاته، بلا حاجة في ذلك إلى الاتحاد بقرين. وللتوِّ سيصبح هذا الابن عشيقها. فلا بد من القول إن نكاح المَحارم لا مفرَّ منه إذ هما وحيدان في العالم. إن إله السماء، أورانوس، هو آنذاك بالنسبة إلى جايا، الأرض، بمثابة إهاب ثان، مُضطجِع دوما عليها، يغطيها على مساحتها كلها، ولنقلْ دون مُوارَبة إنه يجامعها بلا انقطاع. ومن اتحادهما سيولد نسل كثير، بمعنى أن الآلهة هم أبناء نكاح المحارم (مرة أخرى نشير إلى أنه في تلك اللحظة من تاريخ العالم، لم يكن من وسيلة سوى ذلك). وعندئذ، سيتوزّع هذا النسل الإلهي على ثلاث مجموعات.

أولا، الجبابرة (التيتان) Titans الإثنا عشر: ستة رجال وست نساء. إنهم كائنات مرعِبة، ذات قوة لا تُقدَّر، «جبّارة» titanesques كما يقال إلى الآن، خالدة مثل الآلهة، وبالتالي فهي لا تندثر. وجمالها الكامل

لا يضاهيها درجة سوى عنفها بلا حدّ. إنها الآلهة الأولى المشخَّصة؛ الحرب هوايتها لسبب جوهري، وهو أنها لا تزال قريبة تمام القرب من الفوضى الأصلية حيث لا ينتشر إلا الصراع الفوضوي بين القوى الطبيعية. إنها إذن آلهة نشأت من الفوضى الأصلية وانطبعت بها إلى الحد الذي يصبح فيه النزاع شأنها اليومي.

ثم هنالك السيكلوب Cyclopes الثلاثة، وأسماؤها معبِّرة إذ تشير على التوالي إلى الصاعقة والرعد والبرق. وكما سنرى، سوف تَهَب أسلحتها لزوس عندما سيصارع الجبابرة (أو التيتان).

وأخيرا، المجموعة الثالثة من أبناء أورانوس وجايا، هي مجموعة الهيكاتنشير Hécatonchires، ما يعني باليونانية «ذوي المائة ذراع»: إنها أنواع من الوحوش الأسطورية يمتلك بالفعل كل واحد منها مائة ذراع عملاقة. إن ذوي المائة ذراع أشد عنفا وقوة، إن أمكن، من الجبابرة.

كل هؤلاء الأبناء- أي الجبابرة الإثنا عشر والسيكلوب الثلاثة وذوو المائة ذراع الثلاثة- محبوسون في بطن جايا كما في سجن. ترى لماذا؟ لأن أباهم أورانوس لا يريد على وجه الخصوص أن يَدَعَهم يخرجون: إنه يخشى أن يأخذوا مكانه، وزوجته، وسلطته. لذا يظل أورانوس ملتصقا بجايا، يغطيها إلى حد كبير لا يترك معه أي متسع كي يتمكن الأطفال من الخروج ورؤية النور.

إلا أن جايا مغتاظة. تشعر بألم في بطنها المنتفخ، وتشتاق خاصة إلى رؤية أطفالها. فتتحدث عندئذ إليهم بحيث يسمعونها وهم في أحشائها التي عُزِلوا فيها. كانت تقول لهم: «هلاّ يكُون لأحدكم الجرأة على تخليصنا من أورانوس، من هذا الأب الذي لا يريد أن يترككم تخرجون من بطني لرؤية النور؟ إن كنتم تريدون الخروج، إن كنتم ترغبون في الولادة وفي رؤية النور، فإني سأساعدكم على ذلك».

إن أصغر الجبابرة، الشاب كرونوس Kronos، هو في الأخير من أعلن عن استعداده لمصارعة أبيه. عندئذ، صنعت جايا في بطنها مِنْجَلا معدنيا سلّمته إلى ابنها. وحين ضاجع أورانوس جايا من جديد، أمسك كرونوس بقضيب والده لحظة إيلاجه فيها، وقطعه بيده اليسرى- التي ستصبح بسبب ذلك على الدوام اليد «المشؤومة»، الـ *sinistra* (ومن ثم جاء لفظ «sinistre»).

بوضوح ذهنيّ خارق، تُحوِّل الأسطورة خَصْيَ أورانوس هذا، الذي أنهى سيطرة إشباع رغباته الفوري وغير المحدود لوحده، إلى رمز لنشأة المكان والزمان. وسنجد صدى ذلك حتى عند فرويد، حين يرى في الخَصْي الرمزي الناجم عن المحظور الأودِيبيّ لنكاح المحارم، مصدر صياغة جديدة لرغبات الفرد تسمح له بإسقاطها projection في إطار اجتماعي وثقافي أوسع، خارج عائلته. فلماذا يسجل هذا الخصي نشأة المكان والزمان؟ لأنه بمفعول الألم، ينفصل أورانوس أخيرا عن جايا، وتبتعد السماء عن الأرض، ويفرّ أورانوس صارخا «إلى أعلى»، حيث سيبدو من الآن وكأنه نوع من سقف العالم، وتلك صورة مذهلة كأشد ما تكون عن نشأة المكان.

بيد أن انفتاح المكان هذا سينكشف في ذات الوقت أصلا للزمان: فهو إذ يسمح للأطفال بالخروج من بطن أمهم، يعطيهم بالفعل الوسائل التي تمكّنهم من أن يعيشوا حياتهم ويكون لهم بالذات أطفال؛ وهكذا يُحْدِث ذلك الانفتاح سلسلة من الأجيال التي يتطابق تعاقُبها مع الزمان التاريخي. ذلك أن الزمان والتاريخ، قبل خصي أورانوس، كانا متوقفين وفي حالة انسداد تقريبا. فولادة الجبابرة مثّلت البداية لتجدُّد الأجيال وللتاريخية اللازمة عنه. ومن ثم سيكون للزمان ألوهته. وكرونوس

Kronos بالحرف الأول K سيصبح Chronos مبتدئا بـ «Ch»، أي أنه سيصبح إله الزمان (زُحَل لدى الرومان).

حرب الآلهة

- ثمة إذن نظام بدأ يرتسم في خطوطه الكبرى، وإن كان لا يزال بعيدا جدا عن أن يكون متناغما. فتستقر كيانات قوية ومتميِّزة (الأرض، السماء، أبناؤهما) في صلب مكان وزمان محدَّدين من الآن. ولكن العنف يسُود دوما هذا التوازن الهَشَّ الذي لا يرجع إلا إلى علاقات القوة وإلى الإكراه، وإن كان يقوم على فاعلِين أو وقائع أفضل تحديدا وعلى إطار أكثر بناء. فكيف ولماذا سيتم الانتقال إلى نظام كوني «عادل، جميل وطيب»؟

- لا بد لبلوغ ذلك من «إعلان الحرب على الحرب» ومقاومة العنف، لا بد من التحرُّر من إكراهات القوة المتوحشة، وإرساء نظام أسمى قادر على بعث توازن سلميّ ودائم في العالم. هذا ما تبيِّنه لحظتان مِحْوريَّتان من هذه القصة الرائعة: فترة حرب الآلهة، متبوعة بتقاسم عادل سيتمكن زيوس Zeus من تحقيقه مع زملائه في الأولمب... لننظرْ كيف ينتظم كل ذلك، مع استئناف مجرى قصتنا.

سيتزوج كرونوس إحدى أخواته، وهي تيتانية [من بنات أورانوس وجايا] تُدْعى ريا *Rhéa*. معها سيكون له بدوره ستة أطفال. غير أنه لا يَقِلّ احترازًا منهم عن أورانوس تجاهه وتجاه إخوته. لا بد من الإقرار بأنه مؤهَّل جدا لإدراك أن الأبناء خطِرون، إذ هو نفسه مَنْ قطَع قضيب أبيه بالذات ! لذا قرّر كرونوس أن يبتلع أطفاله قبل أن يبدوا في النمو. إن هذا أيضا يعبِّر عن رمز، رمز الزمان الذي يكاد يلتهم نفسه باستمرار: فالسنون تأكل الأيام، والأيام تبتلع الساعات، والساعات تلتهم الدقائق، وهذه تلتقم الثواني، إلخ.

تتألم ريا، على غرار أمها جايا، ألما فظيعا من المعاملة التي يخص بها زوجها ما أنجبا من ذرية. فتُقرر إنقاذ ابنها الأخير، وهو هنا أيضا أصغر أبنائها: زيوس- الذي سيصبح بعد حين ملك الآلهة، وسيبني الكوسموس ويضع حدا للفوضى. وحتى تحميه من شهيّة كرونوس، أخفته بمساعدة جايا، في مغارة سحيقة أعدّتها جايا للصغير زيوس (أذكِّركم بأن جايا هي الأرض ذاتها). ثم لفّت صخرة بثياب الرضيع وقدّمت الكل إلى كرونوس، فالتهمه دفعة واحدة، وهو بطبعه غير مهتم فيما يبدو بتذوُّق الأطعمة، فلم يتفطن للتبديل. وهكذا سيكبر زيوس بسلام، في مأمن من بطش أبيه، متغذيا من قرن الوفرة للعنزة أمتاي Amathée، حيث تنبعث الأغذية الإلهية. فيصبح مراهقا رائعا، ثم شابا راشدا ذا جمال وقوة لا مثيل لهما.

يقرِّر زيوس مهاجمة أبيه لتحرير إخوته وأخواته، الذين لا يزالون على قيد الحياة في بطن كرونوس، بما أنهم غير فانين. وهكذا تبدأ حرب الآلهة الذائعة الصيت، التي ستقوم بين الجيل الأول، وهو جيل الجبابرة (التيتان) يقوده كرونوس، وبين الجيل الثاني، ويَجْمَع زيوس وإخوته وأخواته، وسيُطلَق عليهم اسم الأولمبيين لأنهم سيجعلون من جبل الأولمب مقرّ سكناهم.

لنذكّر، قبل أن نعْقد معا كل خيوط هذه القصة، بأن كرونوس لا يحترز من أبنائه فحسب، بل من إخوته أيضا، ما جعله يحبس الهيكاتنشير Hécatonchires والسيكلوب في أعماق الأرض، في مكان مفزع، قاتم، بارد ورطْب يُدْعى التارتار. لنذكِّر أيضا لمزيد فهم حل العقدة في الرواية، بأن زيوس لا يملك قوة جبارة فحسب، بل يملك كذلك ذكاء أصبح بلا حدّ منذ أن ابتلع زوجته الأولى ماتيس Métis (والابتلاع عادة أُسَريّة نوعا ما)! وماتيس هي الحيلة والذكاء في ذات الوقت، تستطيع أن

تتخذ كل الأشكال الممكنة والمتخيَّلة، بحيث لا تجد عناء في الاستجابة لأمر زيوس حين يطلب منها أن تتحول إلى قطرة ماء؛ وهو أيضا لا يجد عناء في ابتلاعها (وسنجد في قصة القط ذو الحذاء *Le Chat botté* طُرْفة مماثلة عندما يطلب من الغول أن يتحول إلى فأرة قبل أن يقضمه هو أيضا!).

وبفضل هذا الذكاء الذي يمتلكه زيوس في ذاته من الآن، يدرك أن من مصلحته أيضا إطلاق سراح السيكلوب والهيكاتنشير. فيخرجهم إذن من سجنهم، مما يجعل منهم على الفور حلفاء سيُكِنّون له اعترافا أبديا بالجميل. لذا، سيمكّنه السيكلوب من الأسلحة (الصاعقة، البرق والرعد)، فينتصر بفضلها في الحرب ضد الجبابرة (التيتان). وليس المجال هنا للتوسع في سَرْد أطوار هذه القصة، مهما تكنْ مشوِّقة ومليئة بالعِبَر. فلنمُرَّ إذن إلى خاتمتها التي تعطيها كل معناها الفلسفي.

حالما ربح زيوس الحرب ضد التيتان وأمر بسجنهم أيضا في التارتار، وراء أبواب ضخمة من البرونز يحرسها الكلب سازْبازْ وذوو المائة ذراع، انكبّ على إعطاء العالم انتظاما كاملا يحقق تناغما بين مختلف أجزائه، وسهر على سيرها وضَمِن تعايُشها وفق مبادئ عقلية وعادلة. ونتيجة ذلك، بعد العنف والفوضى المميِّزَيْن للأجيال السابقة من الآلهة، وتحت سلطة زيوس والأولمبيين، سيَعْقُب كوسموس *cosmos* مُعيَّن، نظام في العالم متناغم بالأساس، عادل، جميل، حسن [أو طيب]، بحيث كل من لهم شيء من الحكمة في ذاتهم سيدركون ما يَغْنَمه المرء بالعثور في هذا الكون على منزلته بالتحديد.

من الميثولوجيا إلى الفلسفة

- من الجدير بالملاحظة أن إرساء النظام المتناغم في العالم هو مِنْ صُنْع آلهة يمتلكون، خلافا لآلهة الأجيال الأولى، سمات وطبائع

مشخَّصة بوضوح. فأغلبهم، زيادة على ذلك، يحْكمون مجالات ذات صلة بنشاطات بشرية (الفنون، التقنيات، الحرب، مواسم الحصاد، الحب، إلخ) وكأنه لا بد من إدراج أفق من التنظيم ثقافي نوعا ما في الكوسموس لإحداث توازن دائم بين القوى البدئية.

– فعلا، اتخذ زيوس مبادرة ستكُون المبدأ الأساسي للفلسفة اليونانية برمّتها، على الأقل في تقليدها الكوسمولوجي. ذلك أنه قرر توزيعا عادلا للعالم: كَوْنٌ يقسِّمه تقسيما عادلا بين جميع الآلهة الذين ساعدوه، مع الحرص، إضافة إلى ذلك، على أن يكون الأمر بموافقتهم. هنا يتصرف زيوس، ليس فقط بحسب الحيلة والذكاء (كما عند زوجته الأولى ماتيس)، مدعوميْن بالقوة التي يوفرها له السيكلوب، وإنما أيضا وفق العدل (كما عند زوجته الثانية تاميس Thémis). إذن يمكن القول بإيجاز إنه بفضل الحيلة والقوة، ربح زيوس الحرب؛ وبفضل العدل والتقسيم العادل للعالم وفق نظام كوني متناغم، سيحافظ على النصر.

– وهذا النظام الكوني المتناغم، المقتبَس من الميثولوجيا، هو الذي سيستعاد ويُحوَّل إلى خطاب فلسفي من قِبَل المفكرين الكبار.

– فعلا، عن هذا «الحكم الصادر عن زيوس» آمرا بـ«التقسيم الأصلي» العادل للعالم (*Urteil*، كما تعبِّر عنه اللغة الألمانية بلفظ ليس له مقابل في الفرنسية)، سينشأ الكوسموس. وبحسب الصيغة التي ستصبح مفتاح القانون الروماني، فإن زيوس «ردّ لكل واحد ما له»، أي أنه أعطى أولائك وهؤلاء ما يرجع إليهم بالقانون: إنه يُثيب الأخيار ويعاقب الأشرار وفق العدل. يسجن التيتان في التارتار ويعطي كل واحد من الآلهة الآخرين الجزء الذي يعود إليه من العالم: يعطي البحر لبوسَيدون Poséidon، والأرض لجايا Gaïa، والسماء لأورانوس Ouranos، وأعماق الأرض لهاداس Hadès، والفصول ومواسم الحصاد لديمتير Déméter، إلخ.

من هذا التقسيم العادل نشأت أخيرا فكرة عالم متناغم، فكرة كوسموس متوازن، جيّد التنظيم على غرار عُضْويةٍ حية حيث كل طرف، كل عضو يمتلك منزلته المحدَّدة، «مكانه الطبيعي» كما سيقول أرسطو. وهذا العالم هو ما يطلق عليه الفلاسفة اليونانيون اسم «الكوسموس».

وفي رأيهم أن الكوسموس هو في آن واحد إلهيّ ومنطقيّ (*theion et logos*): إلهيّ لأنه من صُنْع الآلهة وليس من صنع البشر، ومنطقيّ لأنه قابل للإدراك من قِبَل العقل. وهذا الكوسموس سيصلح لتحديد الحياة الطيبة، وتحديد معنى الحياة، كما في قصة أوليسيس. بمعنى أن الحياة الطيبة هي الحياة المتناغمة مع الكوسموس، أي أنها بتعبير آخر في تناغم مع التناغم الكوني في العالم.

إذن ينتقل معنى الحياة من الفوضى إلى النظام الكوني، مثلما أن مصيرأوليسيس يمر من الحرب إلى السلم، من أيريس Eris، الفتنة، إلى جزيرته إيثاكا Ithaque، مكانه الطبيعي حيث يستطيع أن يجد من جديد السكينة التي يوفرها الشعور بأنه أخيرا في وفاق مع ذويه ومع ذاته أيضا. غير أنه لا بد أوّلا من أن يوجَد ذلك النظام، وذلك الكوسموس، حتى يمكن تحديد الحياة الطيبة بما هي «توافُق مع ما هو عادل»: جعْل الذات في تناغم مع تناغم العالم! بفضل زيوس، إن جازفتُ بالقول، ذاك هو الآن من تحصيل الحاصل. وسيكون بوسع الفلاسفة، بالاعتماد على الأمثلة المشخَّصة التي توفرها الأساطير في هذا الشأن، أن يستخلصوا منها تصورات عقلية، أخلاقية ووجودية متماسكة ومستقلة عن الدين. معنى ذلك أن المرء بعيد بالفعل، رغم حضور الآلهة، عن أن يسند إليها دورَ واهِبي الخلاص، ألذي ستُقرّ به الأديان التوحيدية الكبرى فيما بعد للإله الواحد، إذ على البشر أن يجدوا خلاصهم بأنفسهم في صلب هذا النظام الكوني.

– أن يتميَّز الكوسموس بتناغم كامل، حالما يُرسيه زيوس، لا يمنع من أن هذا التناغم مهدَّد بلا انقطاع من قِبَل البشر، أو كذلك من قبل المُسُوخ *monstres* التي تأبى البقاء في منزلتها إذ يتملكها الإفراط (*hybris*). كيف يا ترى ينبغي فهم هذا التأرجح المستمر بين النظام الإلهي والاضطراب الذي يصيبه؟ فيمَ تختلف الميثولوجيا والفلسفة حول هذه المسألة؟

إن كل الأساطير اليونانية، بلا استثناء، ستحوم من الآن حول المسألة نفسها: كيف الحفاظ على هذا النظام، على هذا الكوسموس، أمام الانتعاشة المحتمَلة دوما للقوى التيتانية، للفوضى والاضطراب؟ يمكن فعلا لقوى الاضطراب أن تتجسد في مُسُوخ، كتلك التي اضطُر هيراكليس (هرقل) مثلا إلى محاربتها أثناء أعماله الشهيرة. ويمكن أيضا أن تتجسد في البشر، وهؤلاء، منذ أن مكّنهم بروميثيوس Prométhée من النار والفنون، أذنبوا نتيجة الـ إبريس والغرور والصَّلَف والإفراط – وهذا الموضوع سنجده ثانية في علم البيئة المعاصر حيث يبدو الإنسان أيضا على أنه الحيوان الوحيد القادر، تحقيقا لغاياته الخاصة، على التمرد على الطبيعة إلى حد المجازفة بتقويض الشروط الخاصة بحياته وشروط سائر الأنواع؛ وذاك تجلٍّ للـ إبريس بامتياز. إن الميثولوجيا تجسم أولوية النظام الإلهي ببيان أن من ينتهكونه يعاقَبون من حيث «أذنبوا» بالذات، أو بتعبير آخر من خلال التبعات الفظيعة للاضطراب الذي أدخلوه اعتقادا منهم بأنهم فوق الآلهة (وقد أعطينا مثالا على ذلك من خلال قصة تنتالوس Tantale).

المعجزة اليونانية

– كيف تحقَّق الانتقال من الميثولوجيا إلى الفلسفة من خلال الوقائع؟ وهل بالإمكانً إعادة بناء تاريخه؟

- نحن مَدِينون لِجان- بيار فرنان Jean-Pierre Vernant، على الأقل في التقليد الفرنسي، بهذه الفكرة التالية، وهي أنه ابتداء من القرن السادس قبل الميلاد وقع مع ما سمِّي بـ«المعجزة اليونانية» انتقال من الميثولوجيا إلى الفلسفة، سيؤدي بهذه الأخيرة إلى تملّك النواة العقلية في الأساطير لصياغتها نظريا والتوسع في نتائجها التي تمس المعرفة والإتيقا ومعنى الوجود الإنساني. بدأ هذا الانتقال مع المفكرين الذين نسميهم «القبْلسُقراطيين» présocratiques (والاثنان الأكثر شهرة من بينهم هما بارمنيدس Parménide وهرقليطس Héraclite، ولكن من بينهم أيضا امبيدوكليس Empédocle، أنكسمندريس Anaximandre، أنكسمانس Anaximène وكذلك طاليس Thalès). فكانوا أول من استفادوا خاصة من الطابع غير الشخصي للآلهة الأولى إذ تكاد تكون صورا شفّافة للوقائع الطبيعية التي ترمز إليها (الاضطراب الأصلي يَرمُز إليه كاوُس Chaos، والأرض ترمز إليها جايا Gaïa، والسماء يرمز إليها أورانوس Ouranos)؛ فبادروا إلى «علمنة» الميثولوجيا بالكشف وراء هذه الآلهة الكبرى عن العناصر الفيزيائية التي تمثِّلها (الماء، الأرض، الهواء، النار). لذا، سُمِّي هؤلاء الفلاسفة الأوائل بـ«الفيزيائيين»: معنى ذلك أنهم إذ عكسوا المنظور الخاص بالميثولوجيا، توقفوا عن البحث عن الآلهة «ما وراء» الطبيعة ليحدّدوا في صلب العناصر الطبيعية ذاته نظاما عقليا وإلهيا.

وأثناء سيرورة العلمنة هذه، سنشهد رد الآلهة نوعا ما إلى ما كانت عليه في المنطلق، أي قِطَعٍ من النظام الكوني. ومع ذلك، لا يتعلق الأمر برجوع إلى الوراء يتمثل في العودة إلى مجرد الإقرار بوجود عناصر عديدة في الطبيعة؛ بل على العكس سيُبذَل قُصارى الجهد، باستعمال أسلحة العقل وحدها، لتحديد ما تتميز به تلك العناصر والعلاقات

القائمة بينها، وذلك بالسعي إلى إماطة اللثام عن مبادئها الأساسية بدرجة من العمق تضاهي على الأقل ما توجد عليه الميثولوجيا. وهكذا ستبدأ الفلسفة في تحليل تلك القطع من الكون، ومحاولة رد التناغم الكوني إلى الوَحدة: بهذا المعنى، سيقول طاليس إن «كل شيء ماء»، ويقول آخرون إن كل شيء هواء، وغيرهم أيضا يقولون إن كل شيء أبيرون *apeiron*، لا محدَّد ولا متعيِّن (وهي أطروحة أقل بعدا عن سابقاتها مما قد نتصور إذ الماء والهواء هما ما لا طعم له ولا صفة خاصة، وما لا يُدرَك لأنه محايد). تلك سلفًا خطوة أولى في الصياغة النسَقية للعالم.

إن علمنة المحاور الأسطورية تؤدي إلى عقلنة لتمثلات الكون، تنتهي بدورها إلى محاولة للإجابة، بوسائل العقل وحده أيضا، عن مسألة الحياة الطيبة، وهي عيْن المسألة التي لم يستطع هِزيود وهوميروس أن يتناولاها إلا من خلال الميثولوجيا. وهكذا، سيصبح المحور الأسطوري للحياة المتناغمة مع الكوسموس موضوع تأمُّل عقلي ومنهجي يُسعَى إلى تأسيسه وبيان تبعاته في مختلف مجالات النشاط الإنساني. ونحن مدينون للقبْلسُقراطيين بفتح هذا الحقل الجديد. فعلى الرغم من أنه ليس لدينا سوى فكرة جزئية عن مؤلفاتهم، من خلال الشذرات التي بقيت لنا منها أو من خلال التعليقات التي أثارتها في العصر القديم، فإننا ننبهر بقدرتهم الكبيرة على الابتكار ووعيهم بالصعوبات الملازمة لمشروعهم.

ومع ذلك، لن نجد إلا عند أفلاطون، ولأول مرة، عملًا فلسفيا مكوَّنا بحق، متوسِّعا بالكامل في كل واحد من المستويات المكوِّنة لمادة الاختصاص: نظرية في المعرفة، تصوُّر للعادل والجائر (أخلاق وسياسة)، وتأمُّل في الحياة الطيبة، ومذهب في الخلاص بلا إله، بالعقل وبقدرة الإنسان ذاته.

الفصل الخامس

أفلاطون: أول فلسفة مكتملة

نظرية الحقيقة

- الآن وقد تحصّلت لدينا فكرة أوضح عما هي الفلسفة، وعن الطريقة التي انفصلت بها عن الميثولوجيا اليونانية، لننفذْ بأكثر عمق إلى أعمال كبار الفلاسفة. إن البدء بأفلاطون (348-428 ق. م.) يفرض نفسه إذ إن فلسفته هي الأولى التي فتحت كافة المجالات الكبرى للتجربة الإنسانية، مع ربطها بمبادئ أساسية تَصْلُح للكل. وبهذا المعنى، فهي تحدِّد الحقل والطرق التي سيتموقع بالنسبة إليها جميع من سيأتون بعده.

- إن أردنا فهم فلسفة أفلاطون، في ماذا هي في نفس الوقت علمنة للميثولوجيا اليونانية وفتح طريقة جديدة في إدراك المنزلة البشرية، لا بد أن نبدأ بالتفكير في تصوّره للحقيقة وفي السبيل التي يسلكها لإرسائها. ويزداد هذا الأمر أهمية بقدر ما ستطبع اختياراتُ أفلاطون في هذا الشأن كاملَ الفلسفة الغربية ممتدة إلى ماركس وفرويد ونيتشه وحتى هيدجر. لذا، ينبغي الانطلاق من الجدل، الحاضر باستمرار في أعمال أفلاطون، بين الشخصية الرئيسية، وهي سقراط، وبين السُّفْسُطائيين. لنتركْ جانبا،

بهدف التبسيط، العدد القليل من مؤلفات أفلاطون حيث لا حوار ولا دور أول لسقراط؛ فالشكل الحواري يكوّن الأساس في أعمال أفلاطون ويبيِّن سلفا في حد ذاته الحاجة الملحة إلي مُحاجّة عقلية ستُميِّز الفلسفة عن الميثولوجيا. ففي هذه المحاورات، تتجلى بلا انقطاع الفكرة القائلة بأن الخطاب يمكن أن يكون له غايتان مختلفتان: يمكن أن يكون له مَقْصَد فلسفي وعلمي، يرجع إلى البحث عن الحقيقة، أو على العكس، كما يريده السفسطائيون، يمكن أن يطمح إلى الإغراء وإلى ضرب من التأثير السحري والإقناع، بعيدا عن «كل إرادة للحقيقة»-حسب عبارة نيتشه.

إن نموذج الخطاب السفسطائي هو الحديث السياسي، ولكن أيضا اللغة الشعرية أو الأقوال المُغرية: لا يهم إن كان ما أقوله هو الحقيقة؛ المهم أن يكون لي تأثير سحري في مستمعيَّ، سواء تعلق الأمر بالشعب المجتمع، أو بجمهور أقصّ عليه أسطورة، أو بامرأة أسعى إلى استدراجها إلى مضجعي. ففي هذه الحالات النموذجية، يتعلق الأمر بالحصول على الرضا والقبول، وليس بقول الحقيقة.

إن محاورات أفلاطون تُفْرِد منزلة أساسية للتعارض بين هذين الصنفين من الخطاب، خطاب الفيلسوف الذي يبحث عن الحقيقة ويُعوِّل على تأسيسها، وفي المقابل خطاب السفسطائيين الذين يحذقون فن البلاغة، أو فن الخطابة، القادر وحده في نظرهم على الإغراء والحمل هكذا على القبول. وسيقوم أفلاطون وسقراط بصياغة نظريتهما في الحقيقة، معارضيْن نسبوية السفسطائيين الجذرية بإجابة مدعَّمة بالحجة، ومُفنِّديْن هذه أو تلك من السَّفسَطات المشهورة. فثمة جميع الأصناف من السفسطات، ومن بين أشهرها سفسطة الكريتي Crétois الذي يعلن هو نفسه أنّ: «كل الكريتيين كاذبون»، وهو قول يتناقض مع

ذاته: إن كان الناطق به يقول الحق، تكون قضيته كاذبة؛ وإن كان يكذب، لا يمكن أن تكون صادقة. سفسطة أخرى تتخذ مظهر قياس: «كل شيء نادر باهظ الثمن، حصان زهيد الثمن نادر، إذن حصان زهيد الثمن باهظ الثمن».

وثمة سفسطة ثالثة ستصلح نقطة انطلاق للنظرية الأفلاطونية في المعرفة، جاء فيها: «إنْ بَحَثْنا عن الحقيقة، لن نجدها أبدا، من حيث المبدأ». وبالفعل، لمن لا يعْرف الحقيقة، لا وجود لأي وسيلة تمكّنه من مقياس حق يسمح بالتعرف عليها والتميز بين الآراء الصحيحة والآراء الباطلة (للتذكير، «critère» مشتق من الفعل *krinein* في اللغة اليونانية، ومعناه «فصَل»، وقد ولّد كلمات مثل «crise»، «crible»، «critique» في الفرنسية). وهذا يتناقض مع الفكرة القائلة بأنه بوسعنا البحث عنها (أي الحقيقة)، إذ ينبغي سلفا امتلاكها في شكل هذا المقياس لكي نجدها، وذلك ما كان يجب البرهنة عليه.

المعرفة تعَرُّف

يجيب أفلاطون عن هذه السفسطة بنظرية قائمة على ما يسميه الـ «anamnèse»، أي تذكّر الأفكار التي كانت أنفسنا، حسب رأيه، في اتصال بها قبل أن تتحد بأجسامنا، لحظةَ مجيئنا إلى هذا العالم. فقد كان البشر قبل ولادتهم يقيمون فعلا في «عالم المُثُل»، وهو نوع من الفردوس يجمع بين الأنفس، وبصفة أعم بين المُثُل Idées التي تَهَب كل الكائنات والأشياء أشكالها وخاصياتها، وهي (أي المُثُل) حقيقتها عيْنها. إن النفس، وهي خالية من الجسم ومفتقرة إلى أعضاء حسية خدّاعة في الغالب، كانت تستطيع في هذا العالم المعقول الصِّرْف أن تتأمل آنذاك تلك المُثُل الخالصة، المُثُل الخاصة بالرياضيات على سبيل المثال، دون المرور بالنظر المشوَّه الصادر عن عيني الجسم، وباللجوء

إلى قوة الذكاء وحدها: كانت النفس إذن بحضور مباشر مع الحقيقة، وفي تطابق كامل معها.

ومن هذا المنظور، تشكِّل الولادة بصفة حتمية سقوطا بمعنى الكلمة الوارد تقريبا في الكتاب المقدس La Bible: إنها انحلال، انحطاط، كارثة. إنها تجعل النفس تَهْوي في ذلك السجن (*sema*) الذي هو الجسم (*soma*)، حيث تجد ذاتها عرضة لكل الأخطاء الممكنة لأن الحواس خدّاعة. لماذا هي كذلك؟ لنعطِ على الفور المُحاجّة التي سيستعيد منها ديكارت ما هو جوهري في المقطع الشهير من ثاني **التأملات الميتافيزيقية**، المخصَّص لتحليل قطعة الشمع. إنها تبدو لنا في شكل صلب لا رائحة له، حين تكون باردة، وتبدو لنا في شكل سائل له رائحة عندما نقرّبها من النار. فإن اقتصرنا على انطباعاتنا الحسية، نُضطَر إلى استخلاص أننا إزاء واقعتين مختلفتين. الذكاء وحده إذ يحلل تحليلا نقديا تلك المعلومات الصادرة عن الحواس، يسمح باكتشاف الحقيقة، وهي أننا إزاء حالتين لمادة واحدة. ويمكن أن نقول نفس الشيء عن حالات الماء الثلاث بحسب درجة الحرارة التي يوجد عليها (الصلبة، السائلة، الغازية)، وعن عدد لا محدود من الأوضاع حيث تكشف الحواس عن نقائصها.

إن أطروحة أفلاطون هي أن النفس البشرية عرفت الحقيقة في عالم المُثُل، ولكن سقوطها مع الولادة، أنسانًا، بحبسها في الجسم، كل ما كنا نعرفه، في فترة أولى على الأقل. فالرضيع يتملّكه الغضب أوّلا من شدة ما يتسم به هذا السقوط من مشقة وألم؛ إنه أسير الحاجات كلها والرغبات كافة، وضروب الخوف المتخيَّلة، وبالتالي فهو أبعد ما يمكن عن الاهتمام بالحقيقة؛ لا يعْلم شيئا وليس بمقدوره أن يتكلم على شيء، وليس له أي معرفة صحيحة ومتطابقة عن العالم المحيط به.

وبعد فترة التأمل النظري الصرف الذي كانت تنكبّ عليه النفس في عالم المُثُل، ثم بعد فترة النسيان الكامل الذي يصاحب المجيء إلى هذا العالم، يمكن أن تأتي فترة ثالثة هي حجر الزاوية في نظرية الحقيقة الأفلاطونية: هي أننا بالنقد المنهجي لانطباعاتنا الحسية وللمعتقدات الشائعة، نكتشف من جديد المُثُل الصحيحة التي كنا قد نسيناها. إذن، المعرفة عند أفلاطون هي تعرُّف، هي تذكُّر، أنَمْنيز (*anamnèse anamnesis*) ونحن نفهم الآن كيف أن المحاورة الأفلاطونية هي بامتياز الوسيلة التي تُيسِّر مثل هذا التذكُّر، لأنها تؤدي إلى التخلص من الآراء الباطلة (التي لا تصمد أمام النقد العقلي) وتقود ذكاءنا على هذا النحو في الاتجاه القويم بقدر ما يتخلص من مكبِّلاته، حتى يكتشف من جديد المُثُل الصحيحة ويتعرف عليها في حقيقتها. تلك هي وظيفة المحاورة الأفلاطونية: إنها تجعلنا نكتشف من جديد الحقيقة التي كنا عرفناها ولكن نسيناها لحظة سقوطنا في العالم المادي. والطريقة الموصلة إلى ذلك هي ما يسمِّيه سقراط «فن التوليد» «maïeutique» (وهو لفظ يُطلَق في اليونانية على نشاط القابلة التي تولِّد الأمهات، ماعدا أن الأمر يتعلق هنا بتوليد العقول).

هذه الأطروحة الخاصة بمعرفة ممتدة على ثلاث فترات- التطابق مع المُثُل، النسيان زمنَ الولادة، ثم التذكُّر- تجيب عن المفارقة السفسطائية التي كنا نتحدث عنها: بما أني كنت سلفا على معرفة بالحقيقة (قبل ولادتي)، فإنه بوسعي التعرُّف عليها عندما سأواجَه بها. وكما يقول سبينوزا، *verum index sui* «الحق هو معياره الخاص».

عالم المُثُل

- نرى إذن بالتأكيد كيف أن «الرَّحِم» الأسطورية الأصلية تتحوّل إلى الفلسفة التي تريد أن تكون عقلية. ويبدو لي أنها تتّبع إجمالا ثلاث

مراحل. فلكي نستطيع أن نتصور عقليا تناغم العالم، ينبغي أن يكون بوسعنا إدراك هذا التناغم بواسطة الذكاء (وهذا ما تضْمَنه بالذات نظرية التذكُّر الأفلاطونية)؛ ثم ينبغي أن يُرَدّ (التناغم) إلى أفكار معقولة (إلى عالم مُثُل، حسب رأي أفلاطون، تتركز فيه حقيقة الكوسموس)؛ وينبغي أخيرا أن تقِرّ الفلسفة بأن عالم المُثُل هو مصدر النظام الإلهي للعالم. إن ما يشكِّل بنية العالم وتناغمه هو إذن المُثُل والكيفية التي تنتظم بها: ثمة مُثُل عن كل شيء، وهذه المُثُل ذاتها «تشارك»، كما يقول أفلاطون، مُثُلا أخرى، أعم و«أسمى»، تجتمع كلها تحت ثلاثة مُثُل عليا: الخير والجمال والحق. وفي رأي أفلاطون أن العالم معقول من قِبَل النفس قبْل أن تتحد بالجسم، ومن قِبَل الفيلسوف الذي يكون بعد تحرُّره من أوهام الحواس أو التقاليد، قادرا على أن يتأمل على حد سواء تناغمَ الكون والمُثُلَ المفسِّرة له إذ إن الأمر في الواقع سِيّان.

- لذا، يولي أفلاطون أهمية كبرى للرياضيات والهندسة، حيث تبدو المُبرْهَنات théorèmes والأشكال نموذجا للمُثُل المعقولة الخالصة، كما تبدو قادرة على انطباق على العالم المادي، من شأنه أن يبيِّن معقوليته وتناغمه. وعندئذ، يتعلق الأمر بالتعرُّف بوضوح على تجليات هذه المُثُل في صلب الظواهر التي نستطيع ملاحظتها. ومن ثم تأتي الأهمية الخاصة التي يعطيها أفلاطون أيضا لعلم الفلك. إن هذه الفروع من المعرفة تبدو له مؤهَّلة «للتحقق من تناغم العالم». وتوجد كذلك علاقة متينة جدا بين هذه العلوم وبين الموسيقى: فالارتفاعات hauteurs النسبية المكوِّنة لمَقام mode أو سلّم موسيقي gamme معيَّن تُقابل أطوالا محدَّدة بدقة لأجزاء من الوتر segments de corde تجعلها أصابع العازف تهتز على آلته. وبوجه أعم، تستجيب بنية الألحان والإيقاعات لعلاقات رياضية؛ من هنا جاءت الفكرة القائلة بأن العلاقات الرياضية والهندسية التي

تحْكم حركات النجوم والكواكب يمْكن عكسيا أن تُطابق موسيقى خاصة بالأجرام السماوية. فقد يعكس منطق الحركات الفلكية «تناغم الكرات» sphères. هذا وثمة تقليد متأخر ذو نزعة أفلاطونية مُحْدَثة (لا تظهر أثاره الأولى إلا في القرن السادس من التاريخ الميلادي)، أراد أن تكون قد نُقشت على الحجر في مدخل الأكاديمية- وهي المدرسة التي أسسها أفلاطون- هذه العبارة: «لا يَدْخُلَنَّ علينا إلا من هو عالم بالهندسة».

- أي معنى يمكن للنظرية الأفلاطونية في المعرفة أن تكتسيه في نظرنا اليوم؟ إن أخذناها حرفيا، فلا بد بالتأكيد أن نسلِّم بأنها لا تَمْلِك إلا أن تتركنا في حيرة: من يمْكنه الاعتقاد الآن أن هنالك عالمَ مُثُلٍ كاملا وتاما منذ الأزل، تكون النفس البشرية قد عاشت فيه قبل اتحادها بالجسم؟ وفي المقابل، يكفي أن نؤوِّل أطروحة أفلاطون بمعنى رمزي ومجازي لتحتفظ بالنسبة إلينا بوجاهة مدهشة، وقدرة هائلة على الإيحاء: أوّلا، يتعرف كل واحد منا على شيء من تجربته في المَسْعَى *démarche* الذي يقوم على استبعاد التمثلات الخاطئة والأحكام المسبقة وضروب السفسطة، لتبني المنظور الذي ستفرض فيه «الفكرة الطيبة»، الفكرة الصائبة، نفسها فجأة علينا؛ ثم نرى جيدا أن إدراكنا للعالم غامض وأننا لا نستخلص منه أي شيء صلب إن لم نقم بعمل منهجي في التحليل والتجريد وإعادة البناء، يسمح لنا وحده باستنباط بعض العناصر من الحقيقة؛ وأخيرا، ما تقوم به العلوم (ولاسيما الفيزياء) من استعمال خارق للنظريات الرياضية (رغم أنها صيغت في المنطلق دون أي اهتمام بالانطباق على العالم المادي)، قد يدعو إلى تصوُّر أن الرياضيات تؤدي في الواقع، كما في المعرفة التي تَحْصُل لنا عنها، دورا شبيها بالدور الذي يعطيه أفلاطون للمُثُل.

صحيح، كما سنرى فيما بعد مع كانط، أن قوة الرياضيات في التفسير ليس لها أي أثر مباشر، بل تفترض أن العلماء يتوصلون في العالم إلى عزل وسائط *paramètres* وعلاقات متبادَلة تشتغل كعلاقات عددية. ومع ذلك، ندرك أن نجاعة هذا المسعى الخارقة تنتهي إلى إقناع باحثين متميِّزين، وفي سياق توجُّه أفلاطوني للغاية، بأن الرياضيات هي مفتاح نظام العالَم.

– ذاك بالفعل هو السبب في أن بعض علماء الرياضيات لا يزالون يُحيلون اليوم إلى أفلاطون للدفاع عن اقتناعهم بأن الأفكار الرياضية تكَشف لنا حقا عن بنيات العالم المادي, من ذلك أن ألان كون Alain Connes، وهو من أعظم الرياضياتيين المعاصرين (حصل على ميدالية فيلد Fields سنة 1982)، يصرِّح أن المفاهيم والموضوعات والبنيات الرياضية تشكِّل «كَونًا معقولا»، «عالمَ مُثُلٍ» يمتلك تماسكا داخليا لا مثيل له، ولكنه يحْمل أيضا أشكالا وعلاقاتٍ تنظِّم العالم المادي. وبهذا المعنى، تكون الرياضيات هي المنطق العام للوقائعِ الطبيعية، الأمر الذي يفسِّر أن العلوم التجريبية تكتشف من جديد دَوَالَّ fonctions عدديةً، جبرية أو هندسية في الظواهر التي تسعى جاهدة إلى استخلاص قوانينها.

ومن البديهي بالنسبة إلى عالِم الرياضيات أن نظرية ما، مهما تكن بسيطة مثل حالات تَساوي المثلثات، تشارك عالَما معقولا جيِّد التكوين من الناحية المنطقية. وفي ذات الوقت، يبدو للرياضياتي أن هذا العالَم يمتد في العالَم الذي نعيش في صلبه: ذلك أنه لحساب مساحةِ حقلٍ مستطيل، سنضرب الطول في العرض، مما يدل على أنه يوجد بالتأكيدَ تناظُر correspondance بين العالم الحسّي وعالم الرياضيات المعقول، على اعتبار أن الأول انعكاس للثاني.

– هكذا نتكهّن في ماذا يمْكن للمرء أن يكون أفلاطونيا في عصرنا،

على أنه ينبغي الآن أن نخطو خطوة أخرى. إن صح أن كل تاريخ الفلسفة يحْمل طابع النظرية الأفلاطونية في المعرفة، ترى كيف يتجلى هذا الدَّيْن تجاه أفلاطون؟

- ستشق النظرية الأفلاطونية في المعرفة كل تاريخ الفلسفة حتى هيدجر، تاركة أثرها حتى في مفكرين ماديين معادين من جهة أخرى للأفلاطونية. فنحن نجد عند جميع الفلاسفة، بلا استثناء فيما يبدو لي، وفي أشكال متنوعة، نفس البنية الثلاثية: تجربة أولى حدْسية ومباشِرة للحقيقة، سقوط في تناقضات أو تمثُّلات وهمية تعمي البصيرة، وأخيرا إعادة اكتشاف التجربة البدئية، ولكن في أشكال أكثر وعيا وبناء واتساعا، مغتنية من التاريخ.

بالنسبة إلى ماركس مثلا، مهما يكن عدوًّا لكل مثالية، تبدأ البشرية بالشيوعية البدائية التي تسبق السقوط الذي يجرّه إرساء المِلْكيّةِ الخاصة وصراعِ الطبقات والدولةِ، وتؤدي تناقضاته أخيرا، في مرحلة ثالثة قصوى، إلَى إعادة اكتشاف الشيوعية الضائعة، ولكنها مغتنية من إسهامات التاريخ. أما هيدجر، فسيذهب إلى أن القبْلسُقراطيين قد فهموا المسألة التي يعتبرها مركزية في الفلسفة، وهي «مسألة الكينونة» ذات الصيت (وسنعود إليها فيما بعد)، ولكن كل تاريخ الفلسفة من بعدهم، بدءا بسقراط وانتهاء إلى نيتشه، من الامبراطورية الرومانية إلى «عالم التقنية» الذي نحن معاصروه، يتميز بنسيان هذه المسألة لفائدة تصورات ميتافيزيقية وهمية؛ وهذا السقوط هو ما سيسعى هيدجر نفسه إلى تجاوزه برسم طريق، في مرحلة ثالثة، للعودة إلى مسألة الكينونة. وتُبيِّن هذه الأمثلة كم أن التصور الأفلاطوني لمقاربة الحقيقة في ثلاث مراحل لم ينفك يطبع الفكر الفلسفي إلى اليوم.

- إن نظرية الحقيقة الأفلاطونية تؤثر أيضا، كما قلتَ، في الكيفية التي يعالج بها أفلاطون كل واحد من الموضوعات التي يهتم بها، كما تؤثر في تأملاته حول الأخلاق والسياسة والتربية أو الحب. فكيف ذلك؟

- هذه النظرية الأفلاطونية غير المنفصمة عن فكرة التناغم الكوني- كما يجدر التذكير بذلك-، ستُنشئ مباشرة نظرية إتيقية وسياسية. فالمجتمع عادل في نظر أفلاطون حين يكون في تناغم مع نظام الكوسموس، وهذا يفترض تماثُله مع المبادئ التي يقوم عليها كمال التناغم الكوني. فلا بد مثلا من أن يكُون من هم الأفضل بالطبع، من هم الأفضل توافقا مع نظام العالم- أي في المنظور الأفلاطوني الحكماء والفلاسفة-، في أعلى التراتب الاجتماعي، يضطلعون بتسيير الشؤون العامة. أما من هم أقل معرفة ولكنهم يمتلكون بعض الفضائل من شجاعة وقوة ومهارة، ويصلحون للذود عن المدينة، فسيكون لهم موقع مَرَاتِبِيّ وسيط مناسب للدور الذي سيؤدونه في الجيش. وأخيرا، من يظلون في غفلة عن نظام الكون وفي حاجة إلى أن يُساسوا من قِبَل آخرين أكثر حكمة وموهبة، سيكلفون بإنجاز مهمات مادية، تُرَدّ إلى مستوى وضيع، وهو مستوى الحرفيين والعمال والعبيد.

نلاحظ دون عناء أن هذا التراتب الاجتماعي يعيد إنتاج تراتب الكوسموس: بمعنى أن من لهم أرفع مكانة في المجتمع يضطلعون بالأفكار بينما يطالَب العبيد بالانكباب على ما هو مادي أكثر من غيره في الحياة البشرية. إلا أن مبدأ هذه المَراتِبية يتطابق أيضا مع الكيفية التي تعكس بها أعضاءُ جسم الإنسان تناغمَ العالم: فمثلما أن الرأس، وهو مركز النفس (باليونانية *nous*)، هو في الأعلى، فلا بدّ للحكيم أن يقود المدينة؛ أما القلب (*thumos*)، الذي يحتل موقعا وسيطا، فهو يمجِّد

الشجاعة، وهي فضيلة الجند الذين تتنزل مكانتهم الاجتماعية هي أيضا بين مكانة الأكثر نبلا ومكانة الأقل حظوة؛ وأما العبيد، فهم في الأسفل مثل أسفل البطن (*epitumia*) حيث تبرز الرغبات المادية الأكثر وضاعة.

إذن، يؤسس أفلاطون تصوّره الأرستقراطي لتنظيم المدينة وللأخلاق (التي تتكيف قيمها بحسب مواهب من تنطبق عليه ومكانتِه)، على ما يمكن أن نسميه «نزعة كونية إتيقية سياسية»: ذلك أن ما هو عادل في العلاقات البشرية هو ما يتخذ شكل القوانين التي تحْكم تناغم الكوسموس، ويتوافق مع نظام الكون. وهكذا ندرك الوحدة العميقة لفلسفة أفلاطون، الذي يحيل منهجيا إلى نفس المبادئ في كل الموضوعات التي يتطرق إليها، مع تكييفها بحسب خاصيات كل موضوع. إنه يستخلص في آن واحد، من تأمُّله في عالم المُثُل، تفسيرا لتناغم الكوسموس، ونظرية في المعرفة، ومذهبا أخلاقيا، ومثلا أعلى في السياسة، وتصورا للحياة الطيبة. وبالطبع، تتعقد المسألة تعقيدا أشد بكثير وتكون أكثر ثراء ودقة بلا حد عندما ندخل في تفاصيل المُدوَّنة الأفلاطونية. بقي أن أفلاطون سعى عن وعي إلى رد تعدد المشكلات الكبرى التي تواجه البشرية إلى رَحِم واحدة تتكفل بالتفسير.

هل جميعهم أفلاطونيون؟

- إن البحث عن مبادئ من شأنها أن تعطي معنى للتجربة البشرية برمّتها سيحدو كامل تاريخ الفلسفة التي هي مَدِينة هنا أيضا لأفلاطون. ومن وجهة النظر هذه، كل فلسفة لها «شيء من أفلاطون». فمن المدهش أن نلاحظ إلى أي حد يمكن أن تبدو لنا محاوراته إلى الآن عميقة ووجيهة على نحو لا يُصدَّق، حتى عندما لا نشاطره أبدا ما يؤسس عليه فكره من مبادئ. ويمكن أن لا نقبل أي شيء من مثالية أفلاطون، ومع ذلك قد نجد روعة في الخواطر التي يستخلصها من تلك المثالية

حول الحب والجمال والتربية. ففي الحالات الثلاث، يؤكد خاصة على الفكرة القائلة بأن الرغبة هي الخطوة الأولى التي تخرجنا من ذواتنا، وعلى الوسائل الكفيلة بالاستفادة من ذلك لبلوغ المَثَل الأعلى في الحب والجمال والمعرفة (التي يُقِيم بينها روابط عميقة لا تزال تنيرنا اليوم).

- كان أفلاطون يعيش في عالم أرستقراطي بالأساس، قائم على المَراتبية، وقد انكبّ على استخلاص أساسه العقلي وتبرير تبعاته التي تستلزم خضوع الجميع لكون ومجتمع قائمين على اللامساواة وحيث كان لكل واحد منزلته ومكانه الطبيعي المحدَّد. وعلى الرغم من أن هذه الرؤية أصبحت غريبة تماما عن السمة الديمقراطية المشتركة («الـ آيتُسْ» *éthos*)، في عصرنا، فإنها تحتفظ فيه بوجاهة غير متوقَّعة لتسليط الأضواء على أشكال من التجربة الإنسانية تتضمن، حتى في مجتمعات قائمة تماما على المساواة، بعدا أرستقراطيا مرتبطا حتما بالأهمية التي نوليها لهذه الأشكال. وتلك هي الحال على وجه الخصوص بالنسبة إلى الفنانين واللاعبين الرياضيين. من ذلك أن يهودي مانهين Yehudi Menuhin، عند قيامه بحفلات موسيقية كبرى تتميَّز بالرومانسية وهو في سن الثامنة أو التاسعة من العمر، كان يُظْهِر موهبة فوق العادة، مَلَكة استثنائية لا يمكن لعمله، مهما كانت قوته، أن يكفي لتفسيرها. معنى ذلك أن ثمة عنصرَ تفوُّقٍ أرستقراطي لا نزاع فيه، يشتمل عليه هذا الجانب الطريف من العبقرية الذي يمكّن طفلا مثله من أن يبلغ في خمس سنوات مستوى من الإحكام الفني والتقني لا يبلغه أفضل العازفين بعد عشرين سنة من الجهد. ومن هذه الناحية، لا تزال فلسفة أفلاطون تفتح لنا آفاقا لا تُعوَّض. وكذلك الشأن حين يتطرق إلى موضوعات لا تُختزَل في المبادئ الأرستقراطية أو الديمقراطية وحدها. إن تحليلاته للحب والجمال والتربية، وهي من بين ما حلّل، رائعة بالفعل.

لنأخذْ مثالا أخيرا. إن التحليل النفسي (وهذا من جهة أخرى موضوع نظريته في أشكال النُّكوص régression) سيبيِّن أن المرء يميل دوما إلى العودة إلى مراحل حياته حيث كان سعيدا وحيث «استقرت» الليبيدو. فعندما تعترض هذه الأخيرة عوائق يُحَس بأنها عَصِيّة على مواصلة مسارها، وذلك أثناء تاريخها الذي ينتقل من المرحلة الفمِية إلى الجنسانية الراشدة، مرورا بالمرحلة الشَّرَجية والمرحلة القَضِيبية، عندئذ تَنْزَع الليبيدو إلى النكوص نحو اللحظات التي كانت أثناءها في حالة إشباع. فتتجه نحو ذلك الزمن حيث السعادة هي الأقوى وحيث يمكن القول إن الطبيعة كانت تُبدي رأفة خاصة. وهنا نجد من جديد، في شكلٍ محوَّل وحديث، تصورًا لكوْن موجَّه توجّها غائيا يمثل على نحو غريب صدى للكون كما يتصوره أفلاطون. وهكذا فإن الأطروحات التي كان يصوغها هذا الأخير حول الرغبة والحب تكتسي من جديد راهنية غير متوقعة. هنالك إذن أجزاء كاملة من الفكر القديم تستطيع الآن أن تخاطبنا في قطاعات معيَّنة من الوجود المعاصر، وهذا أيضا ما يبعث في الفلسفة على الإغراء.

الفصل السادس

أرسطو: تخصيب الفلسفة بالملاحظة

«أحب أفلاطون ولكني أفضِّل الحقيقة أكثر»

– رأينا، في التمهيد لقصتنا، لماذا غيَّرت الفلسفة مرات عديدة عبر الزمن وجهة نظرها في معنى الوجود الإنساني، وجدّدت في نفس المسار أسس كل من نظرية المعرفة، والأخلاقِ ومذهب الخلاص. ولكن علينا الآن أن نفهم كيف يمكن لفلاسفة داخل الرؤية الواحدة للعالم أن يقترحوا تأويلات مختلفة. لقد أمعن أرسطو (322-384)، وكان تلميذا لأفلاطون، في تبسيط نظرية المُثُل الأفلاطونية، بردّها إلى العلاقات بين «الصورة» *forme* و«المادة» *matière*، و«القوة» *puissance* و«الفعل» *acte*إذ تسمح له بتصور مباشر أكثر للفارق بين ما يكوِّن الظواهر (البنية والطاقة) وما يعطيها صلابة (المادة). إن هذه النظرية، إذ هي أكثر اقتصادا في مبادئها وأكثر تعميما ومرونة، كانت مؤهَّلة على وجه أفضل لكي تضيف عناصر تكميلية إلى تأمُّله في المنطق ومَقُولات *catégories* الفكر والفيزياء والإتيقا والسياسة والقوانين التي تحكم عالم الأحياء (تصنيف الأنواع، الكوْن *génération* والتوالد)... فأي شيء ينبغي أن نحتفظ به في الصدارة ضمن الإسهام الذي قدمه فكر أرسطو؟

- أرسطو، هو تلميذ «مُنْشَقّ» لأفلاطون، كما كان يقول هو بالذات: «أحب أفلاطون ولكني أفضِّل الحقيقة أكثر». فلطالما كان يطمح إلى أن يتولى بعد وفاة معلمه، إدارة مدرسته، الأكاديمية (هذا الاسم مستمد بكل بساطة، شأن أسماء أغلب المدارس في العصر القديم اليوناني، من المكان الذي كان يدرّس فيه المعلم، وفي هذه الحال بالقرب من قبر بطل يدعى أكاديموس Académos). ولما أدرك أنه تم مرتين تفضيل أحد آخر سواه لخلافة أفلاطون، عزم أرسطو على إنشاء مدرسته الخاصة، اللُّوقِيون Lycée (نسبة هنا أيضا إلى اسم مكان أخر من مدينة أثينا).

سيعارض أرسطو أفلاطون في عدة نقاط. سيتناول خاصة بالنقد نظرية المُثُل الأفلاطونية ويقترح طريقة أخرى لتأسيس حقيقة تمثُّلاتنا للأشياء، وذلك بإيلاء مكانة أوسع للتجربة والملاحظة الناتجة عن الخِبْرة. إن أطروحته، موجزة بكثير من الإجمال، هي التالية: ما يكوِّن «هوية» كائن حي أو شيء معيَّن إنما هو المركَّب الفريد من صورة ومادة هو نتاجهما. فالصورة هي التي تعطيه السمات المشتركة في النوع الذي هو جزء منه. أما المادة، فهي تعطيه صفاته الفردية الخاصة. وعلى سبيل المثال، نقول إن جميع الكلاب تستمد طبيعتها من صورة مشتركة (تتوافق مع انتمائها إلى نفس النوع)، ولكنها تتميز بعضها عن بعض بالمادة الخاصة، المختلفة بالنسبة إلى كل واحد من بينها تتجسد فيه الصورة.

كان للمُثُل في نظر أفلاطون وأتباعه وجود خاص ومستقل، في عالم معقول حيث يُفترَض أن الفكر يستطيع إدراكها في حالة خالصة من كل الشوائب المادية. وعلى العكس من ذلك، لا توجد الصورة في المنظور الأرسطي مستقلة عن المادة، فكلتاهما مُعْطاة معا على الدوام، في مركَّب يجسده الفرد، علما بأن هذا الأخير ليس مُجَرَّدَ كُلِّيٍّ (صورة

مشتركة)، ولا خاصًّا صِرْفا (عنصرا ماديا لا مثيل له)، بل هو فردية singularité، مزيج من كُلّي (الصورة المَقُولة على الجنس générique) وخاص (المادة الخاصة به)، لا تنفصم عُراه ويكون فريدا في كل مرة. ومن ثم ليس بمقدورنا أن نتوصل مباشرة إلى بلوغ المُثُل، بل ينبغي على العالِم الحق أن يمر لزوما بالملاحظة الواعية لعالَم الخِبْرة (أو التجربة)- حيث كل شيء مركَّب من صورة ومادة.

لن أقول أكثر من هذا في هذه النقطة، لأن ذلك قد يجرّنا إلى تحاليل تقنية مُوغِلة في التجريد تتجاوز الغرض من هذا الكتاب وتنذر بإحداث غموض أكثر مما تُولِّد وضوحا لدى القارئ. وبالأساس، ثمة سبيل أشد بساطة وأكثر دلالة تؤدي إلى فهم الرهانات الجوهرية في فكر أرسطو: وهي أن نهتم بفيزيائه، التي ستُوسِّع تأثيرها بالتدريج طوال العصر الوسيط، عن طريق توما الأكويني والكنيسة الكاثوليكية، مُواصِلةً تَرْك بصماتها في عصر النهضة وحتى في العصر الكلاسيكي على الأقل انتهاء إلى جاليليو Galilée.

وبالفعل، تشكِّل فيزياء أرسطو رَحِمًا ستعْبر القرون لأنها تربط ربطا طريفا الفكرة عن تناغم في العالم بفكرة الغائية التي تقود وجود الكائنات وحركاتها. ذاك ما يفسِّر بقدر كبير أنها كانت المرجعية المهيمنة طوال ما يزيد على ألف وخمسمائة سنة. ولكنه أيضا يجعلنا نحتار بالخصوص أمام تلك الغرابة التي تكتسيها في نظرنا فيزياء أرسطو، وقد أصبحنا جميعا «ما بعد- نيوتنيين»، إلى حد نجد معه من الآن أعظم مشقَّة، كما سنرى فيما بعد، لفهم كوْنها قدَرت على الإقناع لمدة طويلة للغاية.

يلخِّص أرسطو أساس فيزيائه كلها بصيغة قد تبدو ملغزة في المنطلق، ولكنها تمكِّننا من العديد من مفاتيح الفهم حالما نحيط بمعناها: *Physis archè kinéséos*، «الطبيعة هي مبدأ الحركة». وباعتقادي أنه حتى بالنسبة

إلى فرنسي لم يدرُس أبدا اليونانية، لا تفتقر المفردات التي يستعملها أرسطو إلى قدرة معيَّنة على الإيحاء، وإن كان لهذا السبب التالي فحسب، وهو الصدى الذي تركتْه في ألفاظ معجمنا التي اشتُقت منها: *Physis* (التي أتى منها اللفظ الفرنسي «physique»)، هي الـ«طبيعة»؛ *arché* (التي نجدها في «archétype» أو في «monarque ») تعني الـ«مبدأ»؛ *kiniseos* (المتأتية من *kinesis*، أي «الحركة») ولَّدت ألفاظا مثل: «kinésithérapeute» أو «cinéma».

لماذا يتطاير الدخان بينما تسقط الأحجار؟

- إذن، ماذا يعني أرسطو بالضبط حين يصرّح أن «الطبيعة هي مبدأ الحركة»؟

- إنه يريد أن يحدد سبب حركة الأجسام، بتقديم تفسير كفيل بالتوفيق بين مبادئ النظام المتناغم في الكوسموس ومعطيات الملاحظة الناتجة عن الخِبْرة: «طبيعة» الأجسام هي في «مبدأ» انتقالاتها في المكان، بأن «تحفزها» إلى اللحاق بـ«مكانها الطبيعي»(«الأسفل»، أعماق الأرض بالنسبة إلى الأجسام الثقيلة؛ «الأعلى»، السماء بالنسبة إلى الأجسام الخفيفة، مثل النار أو الدخان). ذلك أن أرسطو يعتبر أن الجسم المتحرك يتابع «هدفا» يتمثل في اللحاق بمكانه الطبيعي، على غرار أوليسيس إذ أطردته حرب طروادة من إيشاك، فسعى إلى العودة إليها. وكما هو الشأن عند أفلاطون، ولكن في صيغة أكثر انتباها إلى تفسير المعطيات الخاصة بالملاحظة، نتعرف هنا على جهد يرمي إلى علمنةِ تمثُّل نظام إلهي في الكوسموس وإلى عقلنته، نظام يقوم توازنه المتناغم، كما في مغامرات أوليسيس، على كوْنِ كل واحد يلتحق في النهاية بالموقع الذي يناسبه: معنى ذلك أن التناغم الكوني يحْكم العالم انطلاقا من الهدف الذي لا بد لكل كائن أن يبلغه لأنه يطابق طبيعته. وكذلك تُرجِع فيزياء أرسطو حركة

جسم ما إلى طبيعته، التي تُحْدِث فيه «الحاجة»، و«الشهوة» و«الاندفاع» إلى اللحاق بمكانه الطبيعي.

ومن الأكيد أن هذه الفيزياء، أو نظرية الكون هذه، غريبة جدا بالنسبة إلينا، إذ إننا منذ جاليليو وديكارت، وخاصة منذ نيوتن ونظريته في الجاذبية الكونية، نفسِّر حركات الأجسام بالأسباب الخارجية الفاعلة وحدها (مثلا صدمة كرة البلياردو billard مع أخرى تجعلها هكذا في حالة حركة): إن مبدأ العَطَالة principe d'inertie (الذي ندين به لديكارت) يستلزم أن جسما متحركا يواصل بلا نهاية، في غياب الاحتكاك، حركته المستقيمة المنتظمة، ما لم تُغيِّر صدمةُ جسم آخر سرعته واتجاه مساره.

- يمكن أن نعجب للتماسك الذي يقود به أرسطو المشروع الرامي إلى تفسير التمظهرات الفيزيائية المختلفة (حركة الأجسام)، مع التوفيق بين الملاحظة الناتجة عن الخِبْرة وتصوُّرِ نظامٍ كونيّ متناغم يَحْكمه تحقيقُ الغايات المسندة إلى كل كائن. ومن المدهش، من جهة أخرى، أن نلاحظ أنه في رياض أطفالنا ومدارسنا الابتدائية، عندما يقترح المعلمون على التلاميذ القيام بتجارب على سقوط الأجسام، يتخيل الأطفال نظريات أقرب في الكثير من الأحيان إلى نظرية أرسطو منها إلى نظرية جاليليو أو نيوتن. ذلك أن المقاربة الأرسطية تتطابق على وجه أفضل مع التجربة الساذجة (الأجسام الثقيلة تسقط، والأجسام الخفيفة ترتفع)، بينما تفترض قوانين جاليليو إعادة بناءٍ للملاحظة المباشرة (حيث نعتبر سقوط الأشياء بحسب التسارع *accélération* في مكان ما، وبحسب السرعة وزمن الحركة). فنحن هنا أمام حالة نموذجية لنظرية فلسفية يمكن بلا شك أن نجد لها أهمية تاريخية، ولكننا لا نستطيع القول بأنها لا تزال تخاطبنا على نحو مباشر.

- صحيح أن فيزياء أرسطو، بما هي كذلك، أصبحت بالنسبة إلينا

تقريبا مستعصية على الفهم، غير أنه من المدهش أن نرى إلى أي حد اكتست وجاهة غير متوقَّعة حين تُطـبَّق على عالم البشر، ودائرة الأخلاق والسياسة، وحتى على الحياة العاطفية! لا أنساقُ عند هذا القول إلى الرغبة في التأويل المضاعَف لفكر أرسطو، إذ هو نفسه قد طبق على المجال الأخلاقي نموذجا من التأويل قريبا من الفيزياء، من خلال الفكرة القائلة بأن كل واحد، بحسب طبيعته ومواهبه، مُلزَم باتباع الغايات التي تناسب هذه المواهب، وبالامتثال على هذا النحو للدور المسند إليه في النظام الكوني.

من القط الفاضل إلى الحكيم

- كيف حقق أرسطو هذا التحول إلى دائرة الأخلاق؟

- إن رجعنا إلى المستويات الثلاثة من التفكير الفلسفي كما حددناها أعلاه، نجد أن فيزياء أرسطو تطابق الأول من بينها، أي النظرية *théoria* التي تسعى إلى الإحاطة بـ«أرضية اللعب»، بسِمات العالم الذي نتحرك في صلبه. وعلى هذا الأساس الذي أبرزه تأمُّل الكوسموس الإلهي، سنتمكن من بناء المستوى الثاني، وهو مستوى «قواعد اللعب» التي تَحْكُم الأخلاق والسياسة (وهي تأخذ طبعا بالحسبان طبيعة أرضية اللعب). وأهم كتاب يبيِّن فيه أرسطو تفكيره الأخلاقي هو **الأخلاق إلى نيقوماخوس** *Ethique à Nicomaque* (نيقوماخوس هو اسم ابنه، ويتبادر إلى ذهننا أن الكتاب يتوجه إليه). ففي اتساق مع الفكرة القائلة بأن كل كائن يمتلك مكانه الطبيعي الذي ينبغي عليه الالتحاق به كي يضطلع بالدورالمسندِ إليه في التناغم الكوني، يتصور أرسطو القِيَم وفق سلّم تراتُبي تُطابق كلٌّ درجة فيه الصفاتِ المتفاوتة في الرِّفعة والدورَ المتفاوت في النبل، التي تناسب فردا ما بحسب طبيعته وموقعه في نظام الكوسموس. ذاك ما ستكون عليه رَحِم المجتمع الإقطاعي، ومن هنا سينطلق تاريخ أوربا الثقافي والسياسي برمّته.

وبناء على أن كل واحد له مكانه الطبيعي وموقعه في التراتب الكوني، فإن الفكرة الغالبة على هذه الإتيقا الأرسطية هي أن «الفضيلة» بالنسبة إلى كل فرد ستتمثل في تحقيق الصفات الخاصة بطبيعته، في اكتمال «توازن عادل» (لا زيادة على اللزوم، ولا تقتير؛ لا إبريس، ولا تكاسل). ومن الصعب أن لا نحس لأول وهلة شعورا بالغرابة، حتى لا أقول شعورا بعدم التصديق، أمام هذه الطريقة في تناول مسألة الخير والشر. فما أبعدنا عن التصور الذي لنا اليوم عن الأخلاق، المؤسَّسة على مبادئ الإنسانوية الديمقراطية التي علمنت الرؤية المسيحية لمساواة البشر أمام الإله. ذلك أن الطيبة الخُلُقية في نظرنا تنحصر كلها في الإرادة الطيبة لدى الفرد ولا علاقة لها البتة بمواهبه الشخصية. ولكن لسنا في نهاية المفاجآت التي تعرُض لنا، إذ إن أرسطو يذهب إلى أبعد بكثير في منطق إتيقاه التي تَحْكُمها قوانينُ تناغم الكوسموس. هنالك بالضرورة فضائل نوعية تخص الحصان، والأرنب، والكائن البشري، بل وأيضا هذه المجموعة أو تلك داخل تلك الأنواع (إذ لا ننتظر نفس الشيء من حصان الجرّ وحصان السباق، ومن المحارب والعبد)، كما تخص من جهة أخرى أعضاء عُضْوية ما أو أطرافها أو أجزاءها!

لنأخذْ مثال الأعين. ثمة أعين طويلة النظر، لا ترى عن قرب، وأخرى قصيرة النظر ترى على نحو سيىء من بعيد. وبين هذين النقيضين، هنالك تراتب طبيعي كامل، يتدرج بنا إلى أن نمر بالوسط، أي الوسط الكامل بين قصر النظر وطوله. هذا التوازن العادل للرؤية هو امتياز العين ذاته؛ وهذا تحديدا ما يسميه أرسطو «الفضيلة». الفضيلة الأرسطية هي إذن وسط عادل لا يضاهي الوسط الرِّخْو في شيء، بل يمثِّل على العكس أعلى درجة من الامتياز من حيث النوع. لهذا السبب، أمكن لأرسطو الحديث عن «عين فاضلة»- أَذْكُر كم حيّرتْني تلك الصياغة حين اعترضتني لأول

مرة وأنا طالب شاب في الفلسفة؛ واليوم تبدو لنا العبارة حتى سريالية.

ومع ذلك، لا بد من إدراك عمق العلاقة الموجودة بين ثقافة أرسطو الأرستقراطية ورؤيته لنظام عالم متراتب حيث يتجذر معنى الحياة الإنسانية، وبين الإعلاء من شَأن الَصفات أو المواهب الطبيعية، المُعْطاة والفطرية، التي بوجودها في صلب طبيعة يعُود تناغمها الإلهي إلى تبعية البعض للبعض الآخر، وتكون مؤهَّلة لتبرير قبْلي لأشكال اللامساواة في الشروط الموجودة بين الكائنات (وبالتأكيد، بدءا بالكائنات البشرية). ولئن أمكن لأرسطو الحديث عن «عين فاضلة»، فلأنه يعتبر بصفته أرستقراطيا أن الفضيلة تتمثل في الامتياز الطبيعي وفي المواهب المتقبَّلة من الطبيعة أو الآلهة.

- باختصار، الفضيلة في نظر أرسطو هي بالنسبة إلى العين أن تبصر على نحو كامل، وبالنسبة إلى الإنسان أن تكون له أعلى المواهب الطبيعية التي يمكن للمرء أن يمتلكها (تلك التي تعطيه أفضل منزلة في تراتب النظام الكوني) وأن ينمِّيها على أحسن وجه.

- يرى أرسطو أن كل كائن، في العالم، يمتلك ما يسميه بـ أرغون *ergon* خاص، أي وظيفة، غائية نوعية، مهمة لا بد أن يطمح بالضرورة إلى تحقيقها. فمهمة العين هي بالطبع أن تبصر، ولكن أرسطو يصرّح أن كل كائن يتميَّز بـفصل نوعي *différence spécifique*، بفردية تميِّزه عن الكائنات الأخرى وتحدد ميله الخاص. ومن هذا المنظور، يمكن القول إن القط الفاضل مثلا هو القط الذي يصطاد الفئران جيدا. أما الفضيلة الخاصة بالإنسان، فهي الذكاء في شكله الأرقى، الذكاء الذي يسمح بالوصول إلى فهم النظام المتناغم في العالم، ما يمكن تسميته بـ«حكمة الذكاء». ومن ثم، فإن الإنسان الفاضل بامتياز هو الحكيم، فهو الإنسان الذي لا يتفلسف فحسب، وإنما يتوصل بحق إلى الحكمة أيضا ويدرك

أنه بوضْع نفسه في تناغم مع النظام الكوني يبلغ نوعا من الخلود. إن نهاية الإتيقا إلى نيقوماخوس تدعونا في هذا المعنى إلى أن نجعل أنفسنا «خالدين قدر ما يستطيع» البشر.

تأثير أرسطو في الفكر المسيحي

- كما ألمحنا في مقدمتنا، هذا التصور القديم للنصيب من الخلود، المُتاح للبشر، هو ما ستعمل المسيحية على زحزحته بتقديم الوعد ببعثٍ فردي جسما وروحا، وهو بالتأكيد وَعْد أتمُّ وأفضل تعزية بكثير، على الأقل بالنسبة إلى من يعتقدون فيه. وقبل التطرُّق إلى الانقلاب الذي أحدثته الرسالة المسيحية في تاريخ الفلسفة، موازاةً للتحولات العميقة التي أدت إليها في تاريخ أوربا السياسي، لنتوقفْ لحظة عند أسباب التأثير الممتد جدا لفكر أرسطو وعند الدواعي التي دفعت، في العصر الوسيط، الأديان التوحيدية الثلاثة الكبرى إلى استعادة أجزاء كاملة من هذا الفكر، عبر محاولات التوليف الراجعة، من بين الفلاسفة المعنيين، إلى ابن سينا (980-1037) وابن رشد (1126-1198) فيما يتعلق بالإسلام، وإلى ابن ميمون (1135-1204) بالنسبة إلى اليهودية، وإلى توما الأكويني (1227-1274) فيما يخص المسيحية. فكيف نفسِّر خاصة المفارقة التي بمقتضاها عادت المسيحية إلى الفلسفة اليونانية، بعد أن قَـلَـبتها، لتبحث فيها عما يدْعم عقيدتها ويوسِّع إشعاعها أو هيمنتها في كل قطاعات النشاط الإنساني؟

- من بين أكبر اللاهوتيين الاثنين في تاريخ المسيحية، أحدهما أغسطين (354-430) أفلاطوني النزعة، والآخر، توما الأكويني، أرسطي النزعة. وفي الواقع، سيحْمل الفكر المسيحي في البداية وبقدر واسع جدا بصمات فلسفة أفلاطون لينتهي من ذلك، ابتداء من القرن الثاني عشر، إلى الاعتماد أساسا على أرسطو.

- نفهم أن فلسفة أفلاطون، المتجهة بالأساس نحو النظام الإلهي الخاص بعالم المُثُل المعقول، بدت في فترة أولى أكثر فاعلية في تصور علاقات الإله والمسيح بنفوس المؤمنين الباحثين عن سبل خلاصهم. ولكن عندما كان على الكنيسة، في الثلث الأخير من العصر الوسيط، أن تسهر على الحفاظ على نفوذها وتوسيعه أمام نمو التقنيات والتجارة والمدن، أصبح أمرا حاسما بالنسبة إليها أن تُطوِّر العقيدة على نحو يجعلها تتمفصل مع معرفة عالم الخِبْرة (أو التجربة) الذي قد ينذر نفوذه المتزايد، في غير تلك الحالة، بمنافستها والإفلات منها. ومن هذه الناحية، قدَّم أرسطو آنذاك نموذجا أشد ملاءمة من نموذج أفلاطون، مع البقاء في توافق مع رؤية عالم منغلق ومتراتب ومجتمع قائم على قيم أرستقراطية متماثلة مع النظام الإلهي.

- أجل. المرونة النسبية لفكر أرسطو، التي كانت تسمح له بالمزاوجة بين تمثُّل عالم منغلق على ذاته ومتراتب وفق نظام إلهي، وبين ملاحظة التجربة، ستساعد بالفعل على تملُّك هذا الفكر من قِبَل الكنيسة، وعلى هذا النحو ضمان تأثير له على مدى طويل جدا. وسيتوصل توما الأكويني، في القرن الثالث عشر، بعمق لا يُضاهى، إلى إدراج التمثُّل الأرسطي في إطار عقيدة الكنيسة الكاثوليكية، أفضل من أي شخص سواه. وبالتأكيد، لن يتم ذلك دون عسر، لأن التوفيق النظري بين الكاثوليكية والأرسطية سيتطلب أشكالا من الملاءمة معقدة، وإشكالية أحيانا، وفي ذات الوقت ستثير تلك المحاولة مجادلات عنيفة، كما هو متوقَّع. ولنقتصرْ على مثال واحد: أن يكون العالم عير مخلوق في نظر أرسطو يشكِّل بالتأكيد أهم عائق في سبيل استعادة رؤيته في إطار مسيحي حيث يؤدي خلق العالم دورا أساسيا. وسيفترض هذا «تعديلات» دقيقة ستُجرى زمنَ ما يسمَّى بـ«الثورة الألبرتية التوماوية» (ألبرت الكبير كان

أستاذ توما الأكويني). إلا أن الكنيسة الكاثوليكية سرعان ما ستتبنى هذا التصور ذا الاتجاه الأرسطي الواسع، والذي لا يزال يلهم عقيدتها في أيامنا هذه (القديس توما أُقِرَّ بهذه الصفة سنة 1323، وسُمِّي عالما من علماء الكنيسة سنة 1567، واعتَرف بأطروحاته البابا ليون الثالث عشر، عام 1879 على اعتبارها متفقة مع عقيدة الكنيسة).

ومن جهة أخرى، سينشر يوحنا بولس الثاني سنة 1998 رسالة جامعة إلى أساقفة الكنيسة الكاثوليكية بعنوان *Fides et ratio* (الإيمان والعقل)، وهذا العنوان بالذات يشير بوضوح إلى التأثير التُّوماوي، وبالتالي الأرسطي، إذ يدافع فيها عن القول بأنه ينبغي عدم المعارضة بين الإيمان والعقل، بين العلم والدين، لأن العقل، حتى في سعيه إلى فهم عالم الخِبْرة (أو التجربة)، لا يملك إلا أن يكشف عن روعة النظام الكوني الذي خلقه الإله، هذا العالم العادل، الجميل والحسن [أو الطيب]كما تُصوره الفلسفة الأرسطية. لذا، لا خوف على الإيمان من العقل الذي لا يكون الإيمان في النهاية على خلاف معه أبدا (شريطة أن يتعلق الأمر بعقل متماسك ومشروع). وكما يقول باستور Pasteur، «قليل من العلم يُبْعِد عن الإله، وكثير من العلم يعيد إليه». ومن هذا المنظور، نخطئ حين نُلْجِم أبحاث العلماء باسم المعتقدات الدينية. وفي الحقيقة، لم تكن الكنيسة الكاثوليكية دوما وفيّة لهذا التوجه إذ كل مَنْ يتذكر المحاكمات ضد جوردانو برونو Giordano Bruno وجاليليو، والمجادلات المتواترة في صلب الكنيسة ضد الكثير من الاكتشافات العلمية الهامة التي تُعارض التمثُّلات التقليدية. ومع ذلك، يبقى أن الكنيسة الحديثة مَدينة لأرسطو، عبْر القديس توما، بعدم الانسياق إلى الظلامية المفرطة التي تشتشري في بعض الديانات، الأمريكية خاصة، حيث تُعتنق نظرية الخلق من عدم على سبيل المثال. إنها تُقِرّ (أي الكنيسة) اليوم دون أدنى

صعوبة بنظرية التطور الداروينية، والبيولوجيا الوراثية، والبيغ بانغ (أو الانفجار العظيم)، وباختصار تقر بكل الاكتشافات العلمية الكبرى في القرن العشرين، رافضةً قطْعا من الآن أن تخاف منها.

إضفاء القداسة على القانون الطبيعي

- لئن كان تأثير أرسطو في مذهب الكنيسة الكاثوليكية قد مكّنها من الاضطلاع بانفتاح أكبر تجاه إسهامات العلوم والتقنيات والعقل التجربي *raison empirique*، فإنه دفعها أيضا إلى «إضفاء القداسة» على القانون الطبيعي: وإذ تستعيد الكنيسة النموذج الأرسطي حيث قوانين الطبيعة هي التعبير عن التناغم الكوني، فإنها مدفوعة بالضرورة إلى أن تعتبر كافرةً ومُدانةً المشروعات البشرية الرامية إلى تحويل هذه القوانين عن مفاعيلها الطبيعية. ومن ثم، فهي سرعان ما تفضح، على غرار سائر الأديان أيضا، كل ما تعتبره «مضادا للطبيعة»، وترى فيه تجديفا على النظام الطبيعي الإلهي الذي أرساه الإله: ذاك أساس معارضتها للقرابة المِثْلية *homoparenté* أو للبحث في الخلايا الجِذْعية الجَنِينية *cellules souches embryonnaires*.

إن اللجوء إلى أرسطو حَوّل مرتين، بصفة مدهشة إلى حد ما، ولكن في اتجاهات معاكسة، علاقات الكنيسة الكاثوليكية برسالة الأناجيل وبالعلوم. ففي فترة أولى سمح لها بتنمية بعض الاهتمام بعالم الخِبْرة (أو التجربة) الذي أقل ما يقال فيه أنه لم يكن مركزيا في مواعظ المسيح، غير أن اللجوء إلى أرسطو أدى بالكنيسة في فترة ثانية إلى إخضاع البشرية إلى احترام قوانين الطبيعة بنوع من القداسة، بينما العهدان القديم والجديد يَعتبران صراحةً منزلة الإنسان فوق الطبيعة.

- في هذا الإطار بالفعل، انخرط أيضا بونوا Benoît السادس عشر، مستعيدا، في هذه النقطة، المبادئ التي كان قد صرَّح بها يوحنا بولس

الثاني من جديد بقوة: كان يدافع عن القول بأن ثمة قانونا طبيعيا، أراده الإله، يحمل للكون «نظاما عادلا» (يتميَّز في آن واحد بالدقة الكاملة والتوافق مع العدل). ولا مجال لمزيد من الوضوح في الاعلان عن تبني الإرث الأرسطي. غير أن المماهاة على هذا النحو بين دقة النظام الكوني والعدل يقود إلى إدانة كل ما يَنْزَع إلى تحويل القوانين الطبيعية بهدف التحرُّر من إكراهاتها لإرضاء الطموحات البشرية الصِّرْف. ففي الجدل الراهن حول الزواج المِثْليّ والقرابة المِثْلية، تؤسِّس الكنيسة الكاثوليكية موقفها المعادي للاعتراف بهما قانونيا على فضح صفتهما المضادة للطبيعة. من ذلك أن الزواج المثلي يكون في رأيها ضد الطبيعة، وبالتالي من وجهة النظر الأرسطية المُحْدَثة التي تبنتها، خطِرا على الصعيد الموضوعي ومُدانًا أخلاقيا على حد سواء.

إن العقيدة الكاثوليكية حول الجنسية المثلية (التي لا أشاطرها في شيء) تكشف من جهة أخرى عن عميق تعلُّقها بالتصور الأرسطي لنظام العالم. فهي تتمثل في القول بأن الجنسية المثلية هي «مرض يصيب الطبيعة»، «اضطراب» (بمعنى خلل وظيفي عرَضي في قوانين علم الأحياء)، ليس الجنسي المثلي مسؤولا عنه، وبالتالي لا يمكن أن يُلام عليه أو يُتهم به كخطيئة. ولكن إذا كانت «الميول» الجنسية المثلية بما هي مفعولات اضطراب طبيعي مفروض، لا تشكل خطيئة، فإن ممارسة الجنسية المثلية تُعتبر من قِبَل الكنيسة جُرْما لأنها لا تعدو أن تكون خضوعا لرغبات حاملة للاضطراب، بدل معارضتها. هذه الفكرة القائلة بأنه على الإنسان التوافق مع قوانين النظام الإلهي في الطبيعة، بما في ذلك الصراع ضد الأعراض المرَضية التي يَحْدُث لهذا النظام أن ينتجها، هذه الفكرة مستوحاة مباشرة من أرسطو، وكذلك الالتقاء الغريب بين القِيَم الأخلاقية وواجب الحفاظ على تناغم الكوسموس.

ومن البديهي أنه في المنظور الإنسانوي المؤسِّس لمجتمعاتنا الديمقراطية، لم يَعُد أي اعتبار للفكرة القائلة بأن البشر مُلزَمون بالخضوع لقوانين العالم الطبيعية. ذاك هو السبب في أن الرأي العام يتقبل في الكثير من الأحيان الإصلاحات التي يُصرّ رجال الكنيسة والمسيحيون التقليديون على إدانتها، كما هو الشأن بالنسبة إلى الزواج المثلي والإنجاب المساعَد طبيا أو بالأحرى الإخصاب الاصطناعي للنساء في سن اليأس.

لقد هيمنت الفلسفة الأرسطية على المجتمعات الأرستقراطية أو الإقطاعية في أوربا حتى الثورة الفرنسية، إذ بقي فيها النظام الطبيعي أحد المعايير الإتيقية الأساسية (ما أسميته «السياسي الكوسمولوجي الإتيقي»). وفيما بعد، فَقَدَ النموذج الأرسطي نفوذه، ماعدا في الكنيسة الكاثوليكية حيث ظل حاضرا بقوة، كما رأينا ذلك منذ حين. ومن هذه الناحية، لا يكون ربما من غير المفيد للمسيحيين الذين يظلون كُثْرا للغاية في العالم (قرابة المليارين، من بينهم مليار ومائتا مليون من الكاثوليك)، أن يهتموا أكثر مما يفعلونه عامة، بالمنابع الفلسفية واللاهوتية للرسالة التي تُقدِّمها لهم كنائسهم، حتى وإن كان ذلك لفهم معناها ورهاناتها فحسب.

الحقبة الثانية
العصر اليهودي المسيحي

الخلاص بالإله والإيمان

الفصل السابع

إعادة النظر في الإتيقا الأرسطية

مَثَل الوَزَنات

- نستأنف الآن قصتنا في تلك اللحظة من التاريخ حيث ستفرض المسيحية تصوُّرا جديدا لمعنى الحياة. هذه المرة، سيكون منبعٌ دينيٌّ هو الأصل في تغيير وجهة النظر. لا بد إذن من استخلاص تبعاته الفلسفية المباشرة وغير المباشرة، ومن أجل ذلك وضْع أنفسنا في التقاطع بين الدين والفلسفة. فقد رأينا، وسنعود إلى الموضوع في ثنايا هذا الكتاب، كيف أن الفلسفة، وقد رُدّت لفترة ما إلى دور «خادمة الدين»، ستُعَلمِن مبادئه بالتدريج (على نحو يضاهي بعض الشيء ما كان الفكر اليوناني قد قام به بالنسبة إلى الميثولوجيا) إلى أن تستعيد استقلاليتها، بما في ذلك الانقلاب في العديد من الحالات ضد الدين. وقد سبق منذ حين أن أعطينا فكرة أولى عن الطريقة التي أمكن بها للمسيحية أن تستخدم الفلسفة لغاياتها الخاصة، وذلك بالإشارة إلى الكيفية التي استعادت بها الكنيسة الكاثوليكية فلسفة أرسطو. إن هذا الأمر قد يبدو بالأحرى ضربا من المفارقة عندما نعلم أن المسيحية فرضت نفسها في البداية ضد النموذج الكوسمولوجي الأرسطي

المهيمن إلى ذلك الحين في صلب الأمبراطورية الرومانية، وأننا نجد في الأناجيل ما به يمكن قلب هذه الرؤية الأرستقراطية للكون والمجتمع.

- ثمة، والحق يقال، مفارقة عجيبة في أن الكنيسة الكاثوليكية تعتمد، عبر القديس توما، مذهبا يؤبِّد إلى أيامنا هذه نموذجا كوسمولوجيا وتراتُبيا موروثا عن أرسطو، بينما رسالة المسيح، كما تُورِدها الأناجيل، لا تفتأ «تنسف» هذه الرؤية الأرستقراطية للعالم. وهذا يفسِّر من جهة أخرى أنه يوجد في ذات الوقت بين المسيحيين تقليديون متمسكون بتصور طبيعَويّ naturaliste للعقيدة وإنسانويون بحق، معارضون بقوة للفكرة الأرسطية عن «قانون طبيعي» يكون من واجبنا الامتثال له. إن مَثَل الوَزَنات parabole des talents، الوارد عند مَتّى Mathieu، هو بلا شك مَقْطَع الأناجيل المعبِّر بأكثر قوة عن الانقلاب في وجهة النظر، الذي أدى بالمسيح إلى سحب المشروعية عن القِيَم الأرستقراطية لاستبدالها بقيم المساواة والحرية. ويمكن أن يَصْلُح لنا كخيط مثالي ناظم لفهم ما تقدِّمه لنا إلى الآن الثورة اليهودية المسيحية على الصعيد الإتيقي. إن هذا النص البسيط للغاية ولكنه عميق بلا حد، يجعلنا ندرك، أفضل من أي نص آخر، الانقلاب الجذري الذي ستُحْدِثه المسيحية على غرار اليهودية بالنسبة إلى الأخلاق الأرستقراطية عند اليونان.

يحكي هذا النص قصة سيد سلَّم، وهو على أهبة السفر، ثلاثة مقادير مختلفة من المال لثلاث من عبيده: خمسة تالُونْتات talents للأول، واثنين للثاني، وواحدا للثالث- ولفظ «talent» (*talenta* باليونانية) يُطْلَق على قطع نقدية من الفضة، ويرمز أيضا إلى المواهب الطبيعية المتقبَّلة عند الولادة. وما أن عاد السيد حتى طلب المحاسبة. فأرجع له الأول عشرة تالونتات، والثاني أربعة، والثالث الذي خاف أن يُتَّهم بسوء استعمال قطعة النقد فدفنها، أرجعها إلى سيده سالمة، دون أن يستثمرها.

فطرده شاتما إياه، بينما على العكس من ذلك شكر الأَوَّلَيْن بحرارة مع استعمال عبارات مماثلة.

المهم هو الإرادة الطيبة

- إنه بالفعل تغيير جذري تُجسِّده هذه الأُمْثولة: فخلافا لما تدّعيه الرؤية الأخلاقية الأرستقراطية، لا تتوقف كرامة كائن ما على المواهب التي تلقاها عند الولادة، بل على ما يصنع بها؛ إنها لا ترجع إلى طبيعته أو إلى مواهبه الطبيعية، بل إلى ما له من حرية وإرادة، مهما تكن الخصال والتسهيلات أو الثروات التي كان يمتلكها في المنطلق.

- توجد بيننا بالتأكيد أشكال من اللامساواة طبيعية. وعبثا يُراد إنكارها باسم مُساواتِيَّة égalitarisme سيئة الفهم، يكون ذلك عبثا لسببين: أوّلا لأنه اعتراض على بداهة، ثم لأنه من وجهة نظر أخلاقية ليس، على كل حال، موضوعنا الآن. فلا حوْل لنا في هذا الأمر الواقع، وهو أن بعض الناس بالفعل هم أكثر قوة وجمالا وحتى ذكاء من آخرين. من يستطيع أن يُنكر أن اينشتاين أو نيوتن أكثر ذكاء من المتوسط، وبالأحرى من طفل مصاب بالمنغوليا؟ تلك حقيقة واقعة. كذلك أن يكون للعبد الأول خمسة تالونتات talents بينما الثاني لا يملك إلا اثنين، هذا أمر واقع. وبعد؟ ما أهمية ذلك على الصعيد الإتيقي؟ الجواب المسيحي: لاشيء! إذ المهم هو ما سيصنع كل واحد بالنصيب الذي تلقاه. وبتعبير آخر، إن ما يَشْهَد لدى الإنسان على قيمته الأخلاقية ليس الطبيعة، وإنما الحرية والعمل المنجَز! لا بد أن ندرك جيدا ما تحويه هذه الجملة البسيطة من بعد إتيقي لا يُضاهى. إنها تمثّل، في عالم ما زال مليئا بالإتيقا الأرستقراطية، زلزالا بحق، ثورة لا بد أن نقدّرها. إنها تُدرِج لأول مرة فكرة المساواة كما سنجدها في العصر الحديث: معنى ذلك أن الطفل المصاب بالمنغوليا له نفس الكرامة هو واينشتاين وأرسطو أو نيوتن.

كانط، في أسس ميتافيزيقا الأخلاق *Fondements de la métaphysique des moeurs* (وسنعود إلى هذا في الحِقْبة الموالية)، سوف يفهم بحق ويُعلمِن هذه الفكرة التي تشق مَثَل الوزَنات. سوف يتملكها من جديد مؤسِّسا إياها، ليس على فكرة المساواة بين البشر أمام الإله، بل على فكرة المساواة بينهم أمام القانون، وهي تُعادل تقريبا على الصعيد الجمهوري الفكرة التي تشق مَثَل الوزنات. وسيقدِّم كانط بالتفصيل مُحاجّة، ممتازة في رأيي، تتمثل إجمالا في هذا القول: قد تكون المواهب الطبيعية مغرية جدا، إلا أن ما يحقق كرامة أي كائن أو فضيلته لا يُرَدّ إليها بما هي كذلك. والحجة على هذا أن المواهب الطبيعية كلها، مهما تكنْ، يمكن أن تُستعمَل على حد سواء في خدمة الخير أو الشر. فيمكن أن يُستعمل الذكاء لمساعدة الآخرين، لإنقاذ أقوام مهدَّدين بالإبادة، بأمراض أو مجاعات، كما يُستعمل على حد سواء لقتل أبرياء أو بناء بيوت للإبادة بالغاز! وكما يقول المَثَل، *corruptio optimi pessima* «فساد الممتازين أسوأ شيء». وبتعبير آخر، كلما ازداد الذكاء لدى المرء، ازداد ضرره شريطة أن يعتزم فعل الشر. وبهذا المعنى، لا ينفك كانط عن التصريح بأن «الإرادة الطيبة» هي وحدها طيّبة بحق، وقد أسيءَ أحيانا كثيرة فهْم هذه الفكرة، مهما يَبْدُ ذلك غاية في الغرابة، من قِبَل فلاسفة رأوا فيها أحيانا كثيرة، عن خطأ تام، نوعا من الصرامة، ومن الأخلاقوية الجوفاء، دون علاقة بالواقع البشري. ويتلخص هذا جيدا في الاعتراض الشهير لدى بيجي Péguy، إذ يقول: «كانط له يدان نظيفتان، ولكن ليس له يدان».

– والحال انه، على العكس من ذلك، يمكن تقريبا القول إنه اخترع اليدين، بمعنى أنه (بعد روسو الذي كان كانط نفسه ينعته بـ«نيوتن العالَم الأخلاقي») أوّل من أعطى الفعل الإنساني بحق أساسا (الحرية

والإرادة الطيبة) وغائيةً (توسيع مجال الحرية)، مستقلين بوضوح عن المواهب الطبيعية لدى الأفراد أو عن إدراك النظريات المقترحة لبيان القوانين التي تَحْكُم العالَم.

- أجل، بالتأكيد، بل هذا عيْن البداهة! المهم من المنظور الأخلاقي، كما يقول كانط، هو الغائية التي نعطي المواهب إياها، مهما تكنْ تلك المواهب. وبما أن الذكاء يمكن أن يكون في خدمة الأفضل أو الأسوأ، فليس الذكاء طيبا في حد ذاته، وإنما النية التي تقوده: وهذا ما يعنيه كانط حين يتحدث عن «الإرادة الطيبة». إن هذه الفكرة أوّلية للغاية بحيث نخشى أن تُعتبر حقيقة مبتذلة أكثر منها «نزوة مثالية»، كما يقول البعض. لذا أعجب دائما حين أرى بعض أصدقائي، وخاصة منهم السبينوزيين، يرفضون أن يكون لتلك الفكرة أدنى معنى (ما عدا أن يكون من قبيل الوهم) ويعارضونها بيقينهم، وهو أن الواقع هو وحده طيب، كل الواقع ولا شيء غير الواقع، إذ لا يوجد إلا هو بما أنه يُتقبَّل ويُؤخَذ بكلّيته. ومع ذلك، زيادة على أننا لن نستطيع أبدا النفاذ إلى كل الواقع، فإن هؤلاء لا يتمالكون هم أيضا عن تقدير الأفراد بحسب إرادتهم الطيبة.

إن الرؤية التي يحْملها مَثَل الوزَنات parabole des talents هي أحد إسهامات الأناجيل الذي بفضله سينفتح العالَم المسيحي على العالم الإنسانوي والديمقراطي. وعلى العكس، ستحافظ التوماوية thomisme [نسبة إلى توما الأكويني] على علاقاتها بعالم أرستقراطي. وسواء أسِفْنا لذلك أم سُرِرْنا به، فإنه مُعْطى يصعب إنكاره. وحَرِيّ بنا أن نفهم كيف ولماذا «توجد عدة غرف في بيت الأب»، ولماذا ستوجد عدة عوالم مسيحية.

الفصل الثامن

القطيعة مع العالمين اليهودي واليوناني

- رأينا في مقدمتنا بماذا كان يبدو لنا الوعد المسيحي بخلاص الفرد «جسما وروحا» بعد الممات مرْضيا أكثر من أفق خلود لا شخصي حيث يذوب كل واحد في التناغم الكوني، كما اقترحه فلاسفة العصر القديم اليوناني الروماني. ومع ذلك لن تغيِّر المسيحية الفكرة التي تتصورها الإنسانية عن ذاتها تغييرا ذا أهمية بفكرة الخلاص تلك، ولكنها بالأحرى ستحقق ذلك بتغيير فهم التجربة الإنسانية. فمن جهة، اعتبار أن البشر لهم نفس القدر من الكرامة، قائما على قدرتهم على إظهار إرادة طيبة باستعمال حريتهم في الاختيار، هذا الاعتبار يعطي الجميع نفس الإمكان في تحقيق الذات على نحو كامل من حيث هم بشر. ومن جهة أخرى، هذه الأوْلويّة التي تحظى بها الإرادة الطيبة، إذ تفتح السبيل إلى خلاص شخصي، تستلزم تبخيس التقيُّد «الحرفي» بالشعائر والأوامر لفائدة التوافق التلقائي لحوافزنا وأفعالنا مع «روح» القانون.

إذن ستنشئ المسيحية «فلسفة في الحب» في قطيعة مع التراتب المعقول الذي يُكْبره اليونان، وكذلك في قطيعة مع التقليد اليهودي الذي يُسند دورا مهيمنا إلى القانون (على الرغم من أن موضوع الحب حاضر

فيه سلفا بقدر كبير). وبالتأكيد، يتعلق الأمر في نظر المسيحيين بحب في الإله، مختلف من وجوه عديدة عن الفكرة التي نتصورها عنه اليوم.

- يقترح هيجل في هذه النقطة تحليلا ينير لنا السبيل بوجه خاص، انطلاقا من تعليق على تلك العِظة الشهيرة التي تتلو مباشرة التطويبات les Béatitudes - ما يُسمى تقليديا منذ أغسطين «عِظة الجبل»: إنها تبيِّن فيمَ الحب، في أقصى الحالات، هو أهم من القانون، وكيف لا يقضي على القانون في شيء، بل يمكّن من تحقيقه أو، بتعبير أفضل، من «الالتزام به» وإعطائه معنى لا يتوفر عليه بغير الحب (وهذا موضوع ذو دلالة عميقة بالنسبة إلى المؤمنين أو غير المؤمنين على حد سواء). أقترح عليكم إذن تتبع القراءة الهيجلية لهذه العِظة الشهيرة الصادرة عن المسيح. وستكون الفرصة سانحة لبيان ما يمكن أن يقدِّمه لنا فكر فيلسوف كبير عندما يطبِّقه على تحليل نصوص تنتمي إلى ماض بعيد، ليكتشف فيها بعض العناصر المؤسِّسة لحضارتنا.

لكن قبل ذلك، لا بد لإبراز كل الطرافة في الرسالة المسيحية من أن نفهم أوّلا فيم تتعارض في ذات الوقت مع العالَمين اليهودي واليوناني، وبالتالي ينبغي الرجوع في نظر هيجل إلى رؤيةِ حادثة الطوفان من قِبَل اليونان واليهود. وللتوثيق، يتوفر لهيجل على مكتبه العصور اليهودية القديمة *Antiquités juives* ليوسف بن مَتّى Flavius Josèphe والتحولات *Métamorphoses* لاوفيد Ovide، وهما كتابان وردت فيهما حادثة الطوفان تقريبا بنفس الطريقة، ولكن مع تبعات بالغة الاختلاف. فالأسطورة اليونانية[1]، مثل قصة سفينة نوح في التوراة،

(1) هي أسطورة بيرا Pyrrha ودوكاليون Deucalion التي وردت سلفا عند بيندار Pindare في التاسعة من الأولمبيات، وكذلك في مكتبة *La Bibliothèque* أبولودورس Apollodore، وعلى نحو درامي ومعقد أكثر في تحولات أوفيد.

متأتِّية كما نعلم الآن (ولكن هيجل لا بد أنه كان يجهل ذلك)، من مصدر مشترك، وهو ملحمة جلجامش Gilgamesh، المكتوبة باللغة السومرية حوالي القرن الثامن عشر قبل الميلاد. وبالفعل تحكي هذه الملحمة قصة طوفان كانت قد قررته الآلهة لمعاقبة بشرية فاسدة، وذلك في عبارات ستستعيدها تقريبا بالحرف الواحد كل من الأسطورة اليونانية والحادثة التوراتية- وتلك الرَّحِم الأصلية هي التي تفسِّر الالتقاء اللافت للانتباه بين القصتيْن. غير أن الذي يهمنا الآن هو الطريقة التي ستؤديان من خلالها، انطلاقا من هذا النموذج الأصلي، إلى تأويليْن متباعدين تماما لدى كل من اليهود واليونان، تكشفان عن تصوُّرين للقانون سيعارضهما المسيح تحديدا بفلسفته في الحب.

لا بد هنا أن أفتح قوسين، تجنبا لسوء فهم محرج: بقدر ما أعتقد في صواب التأويل الذي سيتركه لنا هيجل عن عِظة الجبل، بنفس القدر تُجانب قراءته لليهودية الواقع، إذ لا تُختزل هذه الأخيرة في وجهها التقليدي، في ذلك الاتِّباع الآلي للقانون كما يُستشف من خلال نقد المسيح المستمر لمذهب الفَريسيين pharisianisme. وفضلا عن ذلك، فالمسيح نفسه ليس من وجوه عديدة سوى حكيم يهودي وحَبْرٍ وريثٍ على وجه الخصوص لسِفْر اللاوِيِّين [أي الأحبار] من التوراة، Lévitique 19، 18: «أحِبْ قريبك كما تحب نفسك». إذن يتوجه النقد هنا إلى يهودية أصولية ومشوَّهة، وليس إلى حقيقة اليهودية.

- ما العلاقة إذن بين تاريخ الطوفان وتمثُّلات القانون؟

- للوقوف على ما هو أساسي، لنقلْ إن العلاقة هي التالية: اكتشف الناس بمناسبة الطوفان عداوةَ طبيعةٍ يمكن أن تتحول إلى كارثة وتصبحَ قاتلة. وسوف تُعتبر هذه العداوة من قِبَل اليونانيين ظرفية فحسب، بحيث سيعود التناغم الكوني مباشرة بعد الكارثة، ويمْكن من جديد استخلاص

القانون من نظام الكون الذي ينبغي على المدينة العادلة والعدل أن يُحاكِيا تناغمه الكامل. وعلى العكس من ذلك، وفي الرواية اليهودية للطوفان نفسه، لن يتم التصالح أبدا مع الطبيعة، وستظل عداوتها على الدوام بحيث سيكون القانون بالذات مضادّا للطبيعة، صراعا ضد الطبيعة الموجودة فينا (الأنانية والكسل، كلاهما معطى طبيعي، ينبغي تجاوزه اعتبارا لقيمة الآخرين) كما الخارجة عنا (لحماية أنفسنا والدفاع عن ذواتنا ضد أشكال العدوان المحتمَلة من بيئة طبيعية تتهدّدنا). إذن بعد الطوفان، ستُعارض اليهودية بين القانون والطبيعة، بينما ستنكبّ الحضارة الهيلينية على إعادة بناء «الكل الجميل» على خلفيةِ تناغم رباعيّ (بين الإنسان والكوسموس، بين الإنسان والمدينة، بين البشرَ أنفسهم، بين البشر والآلهة).

الطوفان في نظر العالَم اليوناني

دوكاليون وبيرا

- إذن قانون طبيعي عند اليونانيين، قانون مضاد للطبيعة عند اليهود. لنتبينْ كيف استقر ذلك عمليا في العالَميْن. كيف كان رد فعل العالَم اليوناني في البداية، بحسب الأساطير على الأقل، أمام الكارثة؟

- لنتتبعْ هنا قصة أوفيد، إذ هي التي تقع تحت نظر هيجل. قرّر زيوس/ جوبيتر أن يتخذ شكل إنسان ليزور الأرض وسكانها من البشر خفية، ويكوّن فكرة عن حال الإنسانية على الصعيد المعنوي، فيصاب تماما بالذعر مما يكتشف: شعب متعطش إلى الدماء والقتل، يحتقر الآلهة ويتمرغ في الـ إبريس والإفراط والصلف في أبشع مظاهرها. واحد يُدْعى لِيكَوُونْ Lycaon حاول حتى قتله أثناء إقامته في منزله، بل ربما حدث أسوأ من ذلك بكثير فيما يخص تنتالوس Tantale إذ حاول أن يطعمه لحم البشر ليعْلم إن كان إلها بحق أم لا. ولمّا عاد زيوس

إلى الأولمب، أعلم الآلهة المجتمعين حوله بقراره البات: وهو أنه سيقضي على البشرية بالنار. عندئذ، أخذ الأسلحة التي تسلمها عَطِيَّةً من السيكلوب- الصاعقة والبرق والرعد-، ولكنه في أخر لحظة، يتراجع عن قراره خِشيةَ أن تبلغ النار الأثير وترتفع إلى الأولمب. لذا ستفنى البشرية بالماء، وأوفيد الحريص دوما على إضفاء صبغة درامية على الأساطير اليونانية، يقدِّم وصفا مؤثِّرا جدا للأرض المبتلَعة:

«حيث المعْز الرشيقة كانت حديثا ترعى العشب، تضع بعض الفقمات أجسامها المشوهة. وتعجب النيريدات Néréides حين ترى في قاع المياه حدائق ومدنا وديارا؛ أما الدلافين، فتسكن الغابات، وتقفز إلى أعلى فروعها مصطدمة ببعض أشجار البلوط التي تحركها. ويسبح الذئب بين الشياه، ويجر الموج أسودا ذات شعر أشقر [...] حملت المياه أغلب الكائنات الحية، بينما فنيت تلك التي تركتها، ضحية صوم طويل لفقدان الغذاء»[1].

وهكذا «نُظِّفت» الأرض، متطهرةً من كل المخلوقات الفاسدة. ولم يبق إلا زوجان عادلان، دوكاليون Deucalion وبيرّا Pyrrha، قرر زيوس إنقاذهما. فأوصاهما بصنع سفينة عظيمة وإيواء زوجين من كل نوع حيواني وتأمين الغذاء فيها والاستعداد للطوفان. ولكن، وهذا هو الأساس، عندما هدأت الطبيعة ووضعت حدا لعداوتها، عندما كفّت مياه السماء عن إغراق الأراضي، سيتصالح دوكاليون وبيرّا للتوّ مع الأرض، Gaïa، بحيث إن الكل الكوسمولوجي الجميل الذي يمثِّله الكون في نظر اليونانيين سيتشكل فورا من جديد بعد الكارثة. فحالما يبلغ فُلْكُهما اليابسة، سيتضرّع دوكاليون وبيرّا فعلا إلى إلهة العدل ثيميس Thémis في ساحة معبدها طلبا للرحمة. فتشفق عليهما ثيميس وتتوجّه إليهما

---

(1) أوفيد، **التحولات**، آتية.

بهذه الكلمات المبهمة بعض الشيء: «ابتعِدا عن المعبد، ضَعَا حجابا على الرأس وألقِيا وراء ظهريْكما بعظام جدّتكما». ظل الزوجان برهة يتفهّمان معنى الحديث، ولكنهما انتهيا إلى إدراك أن الجدّة التي تتكلم عليها ثيميس ليست سوى جايا، الأرض، وأن عظامها هي الحصى الجاثمة على أديمها. فحين تلقي بيرّا حَصَاة على الأرض، تنبُت امرأة على الفور؛ وحين يفعل دوكاليون نفس الشيء، يخرج آنذاك رجل من الصلصال. وعلى هذا النحو، تتشكل من جديد إنسانيةٌ بِكْرٌ طاهرة، ولكنها صبورة على العمل، صلبة على غرار الحصاة التي انبثقت منها. إن هؤلاء البشر الجدد يستفيدون، كما تبرزه القصة الأسطورية، من تناغم ثلاثي، إذ هم متصالحون فيما بينهم، بل ومع الآلهة أيضا كما هم متصالحون مع الطبيعة التي سيكون بوسعهم اتِّباع قانونها وتعاليمها. وبتعبير هيجل، خرجت البشرية من «الانشقاق» والتمزق، ولم تَعُد منفصلة عن المطلق، عن الإلهي (حتى وإن لم يُتصور بعدُ على وجه الصحة كذات، كإله مشخَّص، بل يُتصوَّر باعتباره جوهرا ونظاما كونيا).

الطوفان في نظر العالَم اليهودي: نوح

- الأمر عكس ذلك بالنسبة إلى العالَم اليهودي، كما قلتَ.

- يرى هيجل، الذي يحذو هنا حذو يوسف بن متّى Flavius Josèphe، أن حادثة الطوفان هي التي أخرجت البشرية من العصر الذهبي، من «حالة الطبيعة»، من تلك الحقبة الواقعية أو المتخيَّلة- فالأمر لا يهم-، وفيها كان يعيش الإنسان في تناغم مع الطبيعة. فقضى الطوفان على هذا التناغم الأصلي، تاركا إلى الأبد أثره في العقول. ومن هذه الصدمة ستنبعث الديانة التوحيدية اليهودية. وهذا نصّ هيجل أورِده لكم:

لم نحتفظ إلا ببعض الآثار الغامضة من المسار الذي اتخذه تطور

الجنس البشري قبل إبراهيم، ومن تلك الحقبة المهمة حيث كانت الوحشية التي تلت فقدان حالة الطبيعة تسعى جاهدة بطرق متنوعة إلى العودة إلى التناغم المقوَّض. فلا بد أن تأثير الطوفان في عقول الناس تَمثَّل في الإحساس بتمزق عميق، وريبة هائلة تجاه الطبيعة، إذ بدت إلى ذلك الحين ودودا أو هادئة في توازن عناصرها، ثم أجابت عن ثقة الجنس البشري بالحقد الأكثر دمارا والأشد استعصاء على التغلب والأكثر حسما. وفي هذا الغيظ، لم يكن يُدرَك أي حب على أنه من الواجب ترْكه وشأنه، بل كانت الطبيعة تزرع الدمار بوحشية في كل الأشياء. ويُلْمِح التاريخ إلى عدد من ردود الفعل إزاء الانطباع الذي تركته هذه الإبادة الشاملة التي اقترفتها العناصر المعادية. ولكي يستطيع الإنسان الصمود أمام هجمات الطبيعة، كان ينبغي أن يهيمن عليها[1]...

وحسب رأي هيجل، من هذا المشروع في الهيمنة على الطبيعة، ستخرج مباشرة الديانة اليهودية. فكل الأشياء تبدأ بالكارثة، بقطيعة قاتلة مع الطبيعة سواء بالنسبة إلى نوح وذويه، أو إلى دوكاليون وبيرّا. ولكن بدل التصالح معها، سعى نوح جاهدا إلى الهيمنة عليها، محاولا التوقّي منها إلى الأبد. ومن هذا المنظور، يلجأ إلى إله سيساعده على أن يصبح رب العالم الطبيعي وسيده، مع هذا الإلزام الوحيد بأن لا يقتل أناسا آخرين وأن يحترم الحياة، وهذا الأمر يجد له أثرا رمزيا في منع استهلاك دم الحيوانات. وهكذا في نظر هيجل، يرفع نوح مَثَله الأعلى في الهيمنة على الطبيعة إلى درجة الموجود الأسمى، الإله الواحد، الذي يصنعه بنفسه تماما من أجل هذه الغاية:

---

(1) جورج فيلهلم فريدريش هيجل، روح المسيحية ومصيرها، فران 1967، ص 3.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *L'Esprit du christianisme et son destin*, Vrin, 1967, p. 3.

«رفع مَثَله الأعلى الذي تصوره ببساطة إلى درجة كائن مطلق وعارَضه بكل الأشياء من حيث هي المُفكَّر فيه، أي المهيمَن عليه. وهذا الكائن المطلق وَعَد نوح بوضع العناصر في خدمته والحفاظ عليها في حدودها بحيث لا يستطيع أي طوفان أن يبيد البشر. فمن بين الكائنات المؤهلة للخضوع على هذا النحو، كان الإنسان وحده لا يمكن أن يُقتَل من قِبَل الإنسان، ومن خالف هذه القاعدة كان يقع تحت طائلة سلطة الإله، فيصبح كائنا بلا حياة. وقد عوض الإله البشر عن هذه العبودية بإعطائهم نفوذا على الحيوانات. ولكنه أقر في هذه المرة الوحيدة تمزُّق الكائن الحي، وتدمير النباتات والحيوانات. ولئن حوّل هذه العداوة التي فرضتها الضرورة إلى هيمنة مشروعة، فإن الكائن الحي مازال يكرَّم مع ذلك باعتبار أنه بقي محرَّما استهلاك دم الحيوانات، لأنه يحتوي على روحها، أي على حياتها»[1].

- بتعبير آخر، من المفارقة أنه عبْر الخضوع المطلق للإلهي المتعالي، توصّل نوح إلى الهيمنة على قوى الطبيعة للتوقي من كارثة جديدة شبيهة بالطوفان.

- إنه أصبح بوساطة الإلهي «سيدا ومالكا للطبيعة»، واحتفظت هذه الأخيرة على الدوام بطابعها العدائي، طابعها كقوّة خام خالية من المعنى. وبذلك ظلت اليهودية، في نظر هيجل، حبيسة القطيعة والتمزق: فمن جهة، يستحيل عليها من الآن التصالح مع الإلهي المتعالي، ماعدا في صورة خضوع مطلق وأعمى (عمى كامل يمنعها إلى الأبد من أن تكتشف في ذاتها وسائل للتوافق في استقلالية مع الإله)؛ ومن جهة أخرى، وأكثر من ذلك، يكون التناغم مع الطبيعة ضربا من اللامعقول، إذ إن تمثُّلها هو من الآن على نقيض الكل اليوناني الجميل، على نقيض

---

(1) المرجع نفسه.

هذا الكوسموس المتناغم والعادل والجميل والطيب حيث يتحرك دوكاليون وقومه من جديد بكل «ودّ» بعد الطوفان.

الطوفان في منظور نمرود: برج بابل

نمرود، الصياد، الذي سيأمر ببناء برج بابل، سيذهب أبعد بكثير في اتجاه معاداة الكوسموس، بل أيضا معاداة الطابع الخارجي الكامل لما هو إلهي. فلا يثق في إله قرر استخدام الطبيعة لمعاقبة الجنس البشري. إذن، خلافا لنوح، لا يريد المرور عن طريق الإله لإرساء هيمنته على الأرض وعلى الكائنات الحية. إنه يريد التوصّل، واثقا من نفسه ومن قدراته، إلى هيمنة فعلية تماما ومباشرة على الطبيعة، هيمنةٍ تكون من صنع البشر فحسب ويمْكن في أقصى الحالات أن تستغني كليا عن الإلهي - من أجل ذلك، شرع في بناء برج عظيم، برج عال ومتين للغاية بحيث لن يستطيع أبدا أي طوفان أن يغمره. وبما أنه اشتهر بمواهبه في الصيد، فقد بسط نفوذه على الحيوانات على نحو مباشر أيضا ودون وساطة، بل في احتقار للإله.

وها هو ذا هيجل يصف مشروع نمرود ورؤيته للعالم، مع استلهام ما يقول عنه يوسف بن متّى في المجلد الأول من **العصور اليهودية القديمة** (الفصل الرابع):

[رفع نمرود الإنسان] إلى منزلة كائن يجعل من سائر الواقع كلِّه موضوعا للتفكير، أي أنه يقتله، ويهيمن عليه. حاول أن يهيمن بقدر كاف من الجدوى على الطبيعة كي لا تستطيع من الآن أن تصبح خطرا على البشر؛ وضع نفسه في حالة حرب ضدها وهو ذلك الإنسان المغترّ بنفسه إلى حد الجنون، والفَخور بقوّته. وفي صورة ما إذا تملَّكَت الإلهَ الرغبةُ في أن يغمر العالم تحت الطوفان، فلن تُعْوِز نمرود الوسائلُ للتصدي بدرجة كافية، كما جاه في تهديده. ذلك أنه كَان قد قرر بناء برج يتجاوز

ارتفاعه بقدر كبير الارتفاع الذي قد تبلغه السيول والأمواج [...] وهكذا غيّر كل شيء وأرسى في وقت قليل سلطة استبدادية. فلم يُرجع الناس، وقد أصبحوا محترزين من بعضهم البعض وغرباء فيما بينهم وحريصين الآن على التفرّق، إلى علاقاتِ اجتماعيةٍ مرحة حيث يثق كل واحد في الآخرين وفي الطبيعة. وإن حافظ عليهم متّحدين، فبالقوّة. رفع عاليا الجدران للاحتماء من المياه؛ فقد كان صيادا ومَلِكا[1].

ولمعاقبة نمرود على صلفه الجنوني، وذلك الإفراط الذي ينْبئ بالحداثة التقنية في مشروعه الذي يرمي من خلاله إلى إخضاع الواقع كله، وإلى أن يصبح وكأنه «سيد الطبيعة ومالكها»، سيفرّق الإله بين البشر بإعطائهم ألسُنا، «بابِليّات» babils مختلفة (ومن ثم جاء اسم البرج الشهير). وفي بضع ثوان، لم يعودوا يفهمون بعضهم البعض. وهكذا تؤدي استراتيجية نمرود إلى ما يسميه هيجل «الوعي الشقي»، إلى وعي ممزَّق يحيا في قطيعة ثلاثية، متجسدا حسب رأيه في اليهودية: قطيعة بين البشر إذ لم يعد بينهم تفاهم (فالشعب اليهودي منفصل عن الآخرين)، قطيعة بين البشر والإله الذي استُبعد بعنجهية (فالإله متعال على الإطلاق، يزرع الرعب، ولا يمكن أن تحصل لنا عنه أي صورة ولا أي تمثُّل، بل لا نقدر حتى على تسميته)، قطيعة بين البشر والطبيعة المنظور إليها كعدو بامتياز، المختزَلة في كمّ من الأشياء الفاقدة للمعنى والقيمة والمُعَدَّة فقط لكي يهيمَن عليها وتُخضَع وتُستغَل.

الوعي الشقي

إن هذا الشقاء التام الذي يتميز به الوعي المنقسم والممزَّق، يجسّده إبراهيم، مما يجعل هيجل يرى في هذا الأخير الأب الحقيقي المؤسِّس لليهودية بما هي الصورة القصوى لهذا الشقاء (وهذا على قدم المساواة،

---

(1) المرجع نفسه.

كما يتعيّن بيانه، مع الكانطية التي تجعل من الطبيعة و«النوازع الطبيعية» عدوة للإتيقا الحق، بما أن الفضيلة هي الجرأة على مقاومة «الميول الطبيعية»). وهكذا تبدو اليهودية هي الدين الذي يجسّد القطيعة الثلاثية ويضفي عليها طابع القداسة.

ها هي ذي العبارات الدقيقة يلخّص بها هيجل هذا التاريخ كله، تاريخا أذكّر به هنا حتى لا نضيّع أطراف الحديث، لأن عِظة الجبل sermon de la montagne وفلسفة الحب التي تكْمُن وراءها ستتخذان، في تعارض مع ذلك التاريخ، كل ما لهما من بعد وقوة:

لقد ضمن نوح سلامته من القوة المناوئة [الطبيعة] بإخضاعها على غراره تماما لمن هو أقوى [الإله]، وحقق نمرود ذلك بأن هيمن عليها بنفسه؛ كلاهما أبرما مع العدو سلما قَسْرية وأبّدا العداوة على هذا النحو، فلم يتصالح معه أي منهما كما فعل الزوجان الجميلان دوكاليون وبيرّا عندما دعَوا الناس بعد الطوفان إلى ربط صداقتهم من جديد بالعالم والطبيعة، وأنْسَياهم في غمرة الفرحة والملذات الحاجةَ والحقدَ، وأبْرَما سلما مبنيّا على الحب، وأصبحا أصل أمم رائعة وجعلا من حقبتهما أمّا لطبيعة مولودة من جديد ستحتفظ بريْعان الشباب[...] أما إبراهيم، الذي وُلد في كلديا Chaldée، فقد غادر في شبابه موطنه برفقة أبيه؛ ولكن سعيًا منه، كما هو الحال في بلاد ما بين الرافدين، إلى أن يكون إنسانا مستقلا تماما ورئيسا بدوره، قطع كل علاقة مع عائلته بدون أن يُهان أو يُطرَد. ولم يكن قد أحسّ بالألم الذي يبوح، لدى كائن وقع ضحية ضيم أو قسوة، عن الحاجة الملحّة إلى حب يبحث، وهو جريح ولكنه غير مفقود، عن موْطِن جديد ليُزهِر ويُسَرَّ بذاته[1].

إن رسالة هيجل واضحة في أن اليهودية، خلافا للهيلينية، ليست دين

(1) المرجع نفسه.

حب، بل هي دين قطيعة. ويُترجَم هذا على نحو بديهي مخصوص في أن الأرض، جايا Gaïa عند اليونانيين، لا تُتعهَّد حتى بالفلْح، ولا تُؤَنسَن، ولا تُحَب على أي من الأنحاء.

كان إبراهيم يهيم مع قُطعانه على أرض بلا حد؛ ولم يكن قد فلح أي جزء منها ولا جمّله حتى يشعر بأنه قريب منها ويتملّكه العطف عليها ويتبناها كجزء من عالمه [...] فالعالم كله، وهو نقيضه المطلق، يحافظ على وجوده إله يظل غريبا عنه، إله لا يشاركه ضرورة أي عنصر من عناصر الطبيعة، بل إله يهيمن على كل شيء [...] لم يكن إبراهيم لِيقدر على أن يحب شيئا. فحتى الحب الذي حصل لديه، الحب الذي يكنّه لابنه [...] استطاع أن يثقل عليه وأن يزعج نفسه التي انعزلت عن كل شيء، وأن يغرقها ذات يوم في حيرة بلغت من الشدة ما جعله يريد القضاء على حبه أيضا، ولم يهدأ له بال إلا عبر اليقين بأن قوة هذا الحب لن تصل به مع ذلك إلى حد يعجز معه عن التضحية بابنه بيديه هو.

من هنا جاءت لدى هيجلٍ هذه الخاتمة الصادمة لنا على وجه الخصوص وغير العادلة، بداهةً، ولكنها تندرج في منطق هذا التأويل لليهودية بما هي فلسفة في القانون ونقيض الطبيعة أكثر منها فلسفة في الحب، وتهيئ، على سبيل التعارض، لقراءة عِظة الجبل:

إن دين موسى دين وُلد من الشقاء وللشقاء [...] لأن في الشقاء القطيعة [...]؛ وفي السعادة زالت هذه القطيعة وحلّت مملكة الحب والوَحدة [...]، لأن ثمة الآن إلها ليس سيدا، بل هو كائن ودود، جمَال، واقع حي جوهره التوافق بينما إله اليهود هو القطيعة كأعمق ما تكون، يستبعد كل اتحاد حر ولا يسمح إلا بالهيمنة والعبودية.

إن إله الحب الذي هنا يتحدث عنه هيجل في تعارض مع اليهودية، ذلك الإلهي الذي جسّده، من قبل وبمعنى ما، الكلُّ اليوناني الجميل، سيمثّله المسيح كذلك بكل تأكيد، ولكن على نحو آخر أيضا...

الفصل التاسع

التوفيق بين النوازع الطبيعية والقانون عبْر الحب

باسم الحب

- لنعُدْ عندئذ إلى المسيح، وإلى تلك العِظة الشهيرة على الجبل، التي تُجسِّد القطيعة التي سينجزها بالنسبة إلى التصورَيْن اليهودي واليوناني اللذين انكبّ هيجل، كما رأينا منذ حين، على إبراز أوجه التعارض بينهما. نجد عند اليهود إلها متعاليا، لا يمكن إدراكه ولاتمثّله، وطبيعة مناوئة يمر استعمالها الوحيد الممكن عبْر الهيمنة والاستغلال، وتعالي قانون يفرض نفسه بالقوة على الطبيعة في شكلِ واجب إلزامي... ونجد عند اليونانيين ألوهية مُحايِثة تماما للعالم، متطابقة مع الطبيعة والنظام الكوني؛ ونجد أيضا طبيعة متناغمة، عادلة، جميلة وطيبة يتعلق الأمر بالتوافق معها، وقانونا ينبثق عن الكوسموس باعتبار أن المشاركة في تناغمه الإلهي تعطي حياتنا معنى... أما المسيح، فسيقترح سبيلا آخر: توافقا بين الطبيعة (النوازع الطبيعية) والقانون، ولكن على نحو مختلف جذريا عما سلكه اليونانيون.

- لنرجع إذن إلى أطوار قصتنا في بداية عِظة الجبل. لمّا كان المسيح يطوف في الجليل لمخاطبة جموع متزايدة، وقف على مرتفع أمام عدد متكاثر ممن أتوا لينصتوا إليه، وذلك حتى يستطيعوا جميعا سماعه. وقد وردت الحادثة عند مَتّى Mathieu (5-7)، ولكن أيضا عند لوقا Luc (6، 49-17)، وإن كانت على نحو موجز. هاهو ذا المسيح يبدأ وَعْظه، متوجها أوّلا إلى اليهود الأورتودكس الذين كانوا آنذاك الفَريسيين pharisiens والصدّوقيين sadducéens:

لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء: ما جئت لأنقض بل لأكمل. فإني الحقَّ أقول لكم: إلى أن تزول السماء والأرض، لن يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الناموس حتى يكُون الكل. فمن نقض إحدى هذه الوصايا الصغرى يُدْعى أصغرَ في ملكوت السماوات وأما من عمل بها وعلّمها، فهذا يدعى عظيما في ملكوت السماوات. فإني أقول لكم: إنكم إن لم يزد عدلكم على الكتبة والفريسيين، لن تدخلوا ملكوت السماوات (متّى، 5، 20-17).

يعني النص في قراءة أولى أن المسيح لا يريد البتة تغيير القانون، مثلا الوصايا العشر. ولكنه يعني أيضا، كما ستؤكده عِظة الجبل كلها، أن مجرَّد العمل الحَرْفي بالقانون لا يكفي مع ذلك للدخول في ملكوت السماوات. وبتعبير آخر، لا يدعونا المسيح إلى العمل أقل من القانون، بل أكثر: ينبغي إضافة الروح إلى حَرْفية الفعل. فاتباع القانون، حتى كأشد ما يكون، لا قيمة له بتاتا إن لم يكن فيه إحساس بالقلب. هذا «التحقيق» (*plérôma*) للقانون، الذي هو «تجاوز» أيضا، سيسمح به الحب، ذلك الـ أجابى *agapè* الذي نستمده من الإله. الحب وحده سيعطي هذا النفَس، ويسمح بتحقيق القانون مع الالتزام بروحه، والعمل به على نحو مغاير لمجرد طاعة «العقل العملي».

وفي بقية العِظة، سيحشد المسيح سلسلة كاملة من الأمثلة المستعارة من القانون اليهودي (بالأساس من الوصايا العشر): «لا تقتلْ، لا تَزْنَ، لا تشهدْ شهادة زور... ». وفي كل مرة، يعارض بين الروح وحَرْفية الفعل، بين القلب والتطبيق الآلي للقاعدة. فالقانون، وهو حسَن ولا ريبة في محتواه ويقول عنه المسيح إنه لن يغيِّر أي حرف منه، هذا القانون لن يكون له أي معنى ولا أدنى قيمة إن اتّبعناه بشدة، بمقتضى الواجب وحده تجاه أمر من الأوامر يعارض الطبيعة. وعلى العكس، بحركة طبيعية، باندفاع من القلب يحدوه أجابى *agapè*، إذن بـ«مَيْل حسّي» نوعا ما، بـ«ميل طبيعي» كما قد يقول كانط، ينبغي أن يتحقق القانون وأن يُعمَل مِلْءَ القانون.

وهكذا ندرك كيف أن المسيح يستبعد، باسم الحب، الفصلَ عند اليهود ين الطبيعة والقانون (كما قد يستبعد أيضا، في نظر هيجل، ولأسباب مماثلة، الفصل نفسه عند كانط). وبهذا المعنى، إن لم يتعلق الأمر أبدا بإلغاء محتوى القانون، فإن رسالة المسيح تتمثل بالتأكيد في إلغاء القانون باعتباره كذلك، وفي إبطاله من حيث هو قانون آمِر وإلزام قطْعيّ: بمعنى أن الحب يجعل صورة الواجب لا طائل من ورائها، لأن هذه الصورة لا تعود إلا إلى الفصل ما بين الطبيعة والقانون (وهو فصل يكشف هيجل عن جذوره في التأويل اليهودي للطوفان).

اندفاع الحب

الحب وحده يضمن توافق النية التي تَحْكُم الفعل، مع روح القانون؛ هو وحده يؤمّن الوَحدة الوثيقة بين الميل الطبيعي والغائية الأخلاقية. ولهذا السبب، يجعل بلا فائدة وجوب الخضوع لأوامر إلزامية، وهو وجوب لا يمْلك من وجهة النظر هذه إلا أن يساعد على الرياء والنفاق:

احترزوا من أن تظهروا فعلكم للعدل أمام الناس لكي ينتبهوا إليكم،

وإلا فليس لكم أجر عند أبيكم الذي في السماوات. فمتى قمتَ بصَدَقة، فلا تعلنْ ذلك أمام الملأ كما يفعل المنافقون في المجامع وفي الأزقة لكي يُمجَّدوا من قِبَل الناس [...]. وأما أنت فمتى أعطيتَ صَدَقة، فلا تعرفْ شِمالك ما تفعل يمينك لكي تكون صدقتك في الخفاء. فأبوك الذي يرى في الخفاء هو الذي يجازيك (متّى، 6، 1- 4).

لا حاجة إلى إصدار قانون لحمْل أمٍّ على أن تحب طفلها، وتقبّله متى بكى، وتدفئه متى أصابه البرد، وتطعمه متى جاع... فالحب يتكفّل بذلك بصفة طبيعية؛ وفي اندفاع القلب هذا، تختفي صورة القانون، أي ميزتها الآمِرة. وإن أحببنا الآخرين كما نحب أطفالنا، من المحتمل أن تكون كل الحروب قد زالت في العالم. هاهو ذا هيجل يعلّق على هذا المقطع تعليقا أرى أنه صائب وعميق بالكامل:

في وصف ملكوت السماء هذا، لا يَرِدُ إلغاءُ القوانين، لكنها تتحقق من قِبَل عدالة مغايرة لعدالة الوفاء للقانون وأكمل منها: بمعنى أن عدم تحقُّق القوانين يجد هنالك تحققه الكامل. إنه (أي المسيح) يبيِّن عندئذ مبدأ هذا التحقق بالنسبة إلى عدة قوانين: هذا المبدأ الأكثر ثراء من غيره يمْكن تسميته الميلَ إلى الفعل وفْق ما تمليه القوانين، وَحْدةَ الميل والقانون التي بفضلها يفقد القانون صورته بما هو قانون؛ وهذا التوافق مع الميل هو «بلاروما» *plérôma* [remplissementالعمل مِلْءَ] القانون...[1]

وعن هذه العِظة، يبيّن المسيح كل مرة وبالنسبة إلى كل وصية خاصة كيف وبأي معنى ينبغي أن تتحقق بحب الإحسان، «أجابى» *agapè*. من ذلك الوصية الشهيرة: «لا تقتلْ»، التي يعلّق عليها هيجل بهذه العبارات:

لا تَقتلْ: يعارضها المسيح بفضيلة، باستعداد لحب الإحسان لا

---

(1) المرجع نفسه ص 34.

يجعل هذه الوصية بلا فائدة فحسب فيما يخص محتواها، بل يلغي أيضا الوصية من حيث صورتُها، أي نقيضُها، على اعتبار أن ما يملي أمرا على واقع عـَصِيّ إنما يستبعد كل تفكير في التضحية أو الفناء أو إخضاع النفس. إن هذه الفضيلة هي امتلاء حي أكثر ثراء من وصية العقل الفجّة[1].

المعقول والمحسوس في توافق

إن تحليل هيجل يستدعي أيضا، لكي يُفهم جيدا، تعليقين اثنين. فالـ«عقل» الذي تشير الجملة الأخيرة من المقطع إلى «وصيته الفجة»، هو العقل العملي عند كانط، بأمره المطلق impératif catégorique الذي يربطه هيجل هنا ربطا تاما باليهودية لدى الفَرّيسيين، إذ هي أيضا تعارض بين الطبيعة والقانون معارضة تضفي فورا على هذا الأخير طابعا إلزاميا: إن القانون لا بد أن يتخذ شكل الوصية commandement لأن الطبيعة عَصِيّة عليه وتعارضه تلقائيا بما أُوتِيت من أنانية وخمول وافتقار إلى الإحسان charité الطبيعي. وعلى العكس، إن انطلقنا من فكرة أن الحب يَنْزَع بالطبع إلى تحقيق القانون، عندئذ تزول الصورة الإلزامية إذ يزول أيضا التعارض بين الطبيعة والقانون. ولكن ثمة أكثر من ذلك: إن هيجل يصف حب الإحسان، «أجابَى» *agapè* بما هو «امتلاء حي»، مستعملا هنا مفهوما للحياة ليس هامشيا في شيء. ذلك أن الـ«حياة» عند هيجل، زمنَ كتابته لهذا النص، تعني شيئا دقيقا جدا، أي التوافق بين المعقول والمحسوس، بين الكوني universel والخاص particulier. الحي هو دوما اتحاد مادة وعقل، اتحاد جسم بمبدأ حيوي على الأقل إن لم يكن اتحادًا بروح [أو نفس]. وكما الحب الذي يمثل الحي بالنسبة إليه نوعا من المثيل التام، يكون الحي هكذا توافقا للأضداد، إلغاء

---

(1) المرجع نفسه.

للقطيعة والتمزُّق. ثمة إذن نقطة مرور حاسمة ما بين الحب والحياة- مرور يشكّل جوهر عقيدة الخلاص المسيحية. وبهذا المعنى، أمكن لهيجل أن يكتب ما يلي، محيلا على قول المسيح بأنه لم يأت لإلغاء القانون، وإنما أتى لتحقيقه:

بما أنه في هذا التحقق للقوانين وما يرتبط بها، يكفّ كل من الواجب والاستعداد الخلُقي وما شابه ذلك عن أن يكون كونيا يتعارض مع المَيْل، وبما أن الميل يكف عن أن يكون خاصا يتعارض مع القانون، فإن هذا التوافق هو حياة على الإطلاق؛ وبصفته علاقة ما بين وقائع متميِّزة إنما هو حب[1].

- أعتقد أن كانط هو المقصود مجدَّدا من خلال نقد اليهودية...

- أجل، بكل تأكيد. فهو في حقيقة الأمر مقصود من حيث هو انبعاثٌ حديثٌ لليهودية القديمة- وهذا يفسِّر من جهة أخرى أن المدارس الفلسفية اليهودية الكبرى ما بعد هيجل، بدءا بمدرسة ماربورغ ومدرسة فرانكفورت، ستجعل من كانط أحد الرموز الوصية عليها. إن معنى الحديث الهيجلي واضح تماما: عند كانط، كما عند اليهودية الأورتودكسية (على الأقل مثلما ينقدها المسيح في العِظة)، القانون هو كونيٌّ ما، وصية عامة ومطلقة تتعارض مع الخصوصية الأنانية لطبيعتي وميولي الطبيعية؛ وهذا التعارض يجعل القانون إلزاميا ويعطيه صورة «افعلْ» «tu dois». وعلى العكس، إذا كان الحب ماثلا هنا، وإذا كان مسلكي على أساس الحب وباسمه، عندئذ أعمل بالقانون على نحو طبيعي، دونما حاجة إلى الاستجابة لشيء آخر غير قلبي. ومنذئذ، لا إلزام خارج عن طبيعتي ومعارض لها يقودني، وبالتالي فإن ميلي نحو الآخرين، أي ذلك الميل الطبيعي الذي يقوده «أجابَي» *agapè*، لم يَعِد

(1) المرجع نفسه.

ميلا خاصا يأتي قانون كونيٌّ لتصحيحه وتقويمه على وجه التقريب، بل هو على العكس من ذلك، علاقة متناغمة بين واقعتين متميِّزتين وغير متعارضتين، وهما من هذا المنظور الطبيعة والقانون، الحب والوصية commandement- وهذا التوافق هو تحديدا ما يسميه هيجل «حياة» على الإطلاق.

ويتابع هيجل العِظة، في بقية تعليقه، خطوة خطوة، معلقا على كل واحد من الأمثلة التي يستمدها المسيح نفسه من «القانون والأنبياء». وإني أترك القارئ الراغب في التلذذ بمذاقها العذب أن يتبع بدوره خطى هيجل. ولكن ما هو جوهريّ قد قيل: الحب هو الذي يحقق التوافق بين الطبيعة والقانون، هو وحده يجعل الصورة الإلزامية بلا فائدة، هو أيضا يعطي البشر «ثروة حيوية» بدونها لا تكاد الحياة تستحق أن تُعاش.

- هذه النظرة السريعة لعقيدة الخلاص في العهد اليهودي المسيحي ولامتداداتها الفلسفية، يبدو لي أنها لم تنفك تضعنا وجها لوجه مع تناقضات رهيبة. لا نزاع في أن الوعد بخلاص شخصي، «جسما وروحا»، أعطى معنى جديدا وأكثر قوة لأبعاد الحياة الفردية، إذ جعل من الحب (في الإله) أسمى قيمة وحقيقة، مع ما يتضمنه بدوره من مساواة بين الجميع أمام الإله، ومثَّل هذا الأمر قطيعة كبرى بالنسبة إلى الرِؤية الأرستقراطية لدى اليونانيين. غير أنه انطلاقا من ذلك، تتتالى المفارقات على نحو متواتر.

أوّلا، لئن سمح ما قدَّمتْه المسيحية من تحول جذري في المنظور بأن تحل محل التصورات القديمة التي كانت تَحْكُم حتى ذلك الحين المدن اليونانية والإمبراطورية الرومانية، فإنها (أي المسيحية) سرعان ما قامت في صلب الكنيسة والمجتمعات التي أصبحت فيها المرجعيةَ المركزية، بإعادة إنشاء نظام تراتبي وقواعد قسرية وصورية تعبُّدية

أقل ما يقال فيها أن اتساقها مع الرسالة الانجيلية ليس بالأمر البديهي.

ثم إن الفلسفات التي نمت على أساس المسيحية فضّلت لمدة طويلة، كما رأينا، نوعا من استخدام جديد غير متوقَّع للفلسفات القديمة (الأفلاطونية، وخاصة الأرسطية)، كان مفعوله إعادة إدخال مقدار معين من المبادئ الأرسطية وإضفاء القداسة على القانون الطبيعي.

وأخيرا، وكما رأينا مع تعليق هيجل على عِظة الجبل، فإن جانبا من أطرف ما يوجد في الرسالة المسيحية لم يلق تحقيقا مُقْنِعا بالفعل إلا متأخرا وخاصة في إطار فلسفات إنسانوية أوما بعد إنسانوية *posthumanistes* مستقلة تماما عن الدين.

إذن مضى كل شيء وكأن المسيحية، من زاوية فلسفية على كل حال، ظلت لمدة طويلة ممزَّقة بين انشداد إلى الماضي الذي ألغته وبين مستقبل يكون فيه تأثيرها بارزا بقدر ما يصبح طي النسيان أنها كانت الأصل فيه. ذاك بالتحديد ما يؤدي بنا إلى الحِقِبة الموالية، وهي حقبة الإنسانوية.

الحقبة الثالثة
الإنسانوية الأولى

الخلاص بالتاريخ والتقدم

الفصل العاشر

بيك دي لا ميرندول: نشأة الإنسانوية

لا وجود لطبيعة إنسانية

- رأينا كيف أن المسيحية إذ جعلت من كل شخص موضوعا للحب، في الإله ومن أجله، كانت تفتح بالقوة أفقا فسيحا لإثبات استقلالية الأفراد (قيمتهم الذاتية، المستقلة عن أشكال التراتب الاجتماعية الأرستقراطية). رأينا أيضا كيف أن الكنيسة الكاثوليكية قبلت أخيرا بأن تدمج في عقيدتها عناصر عديدة من فلسفة أرسطو، ما سمح لها بأن تؤطر، بأكثر جدوى، التعقد المتزايد للنشاطات العلمية والاجتماعية. ومع ذلك، يمكن أن نتصور أنه منذ اللحظة التي شهدت فيها تلك الممارسات جميعا اعترافا بمعناها، حتى وإن كانت على سبيل الافتراض منخرطة في نظام من العالم متراتب تقوم الكنيسة وحدها على نحو مشروع بتأويله والحفاظ عليه، لم يَعُد هناك سوى خطوة تخطوها لكي تثبت ذاتها بذاتها في استقلال عن كل مرجعية دينية! في هذا السياق على كل حال، سيتم الانقلاب نحو الحقبة التي نتطرق إليها الآن، ألا وهي الإنسانوية.

- يمكن بالفعل أن نقدّم نشأة الإنسانوية كما يلي: بينما كانت مسألة

معنى الحياة تُحْسَم بالنسبة إلى فلاسفة العصر القديم اليوناني في علاقة بالكوسموس، وبالنسبة إلى المسيحيين في علاقة بالإله، فإن الإنسانوية ولأول مرة في التاريخ سوف تعيد ذلك التساؤل الأقصى في الفلسفة «إلى موطنه الأصلي»، لا إلى مصدر خارج الإنسانية ومتعالٍ عليها، بل إلى الإنسان ذاته. إن الفكرة الأساسية التي تحدوها، منذ تعبيراتها الأولى، عند بيك دي لا ميرندول Pic de la Mirandole (1463- 1494)، هي التالية: لا وجود لطبيعة إنسانية، ولا لأي نظام طبيعي يكون الإنسان ملزما بالامتثال لهما؛ بوسع الإنسان أن يتخلص من الطبيعة لأنه حر؛ ولأنه حر فله حقوق(لا بد أن تَحْمِي وتَضْمن هذه الحرية الفردية التي لا تنازُل عنها) وله تاريخ (هو تاريخ ما حققته حريته من إنجازات، وبالتالي تاريخ تقدُّم الفنون والعلوم والعادات). وستشهد هذه الإنسانوية تاريخا طويلا، تتخذ أثناءه أوجُها مختلفة جدا، بدءا بظهورها في أوائل عصر النهضة حيث مازال يَعتمد نقدها للأحكام المسبقة الفلسفية والدينية والاجتماعية اعتمادا واسعا على المصادر اليونانية الرومانية، وصولا إلى عصر الأنوار، مرورا بديكارت الذي أشرنا بإيجاز إلى مشروعه في فصلنا الأول. وفيما بعد، سيرسي كانط أسسها الأكثر صلابة. وأخيرا سيجلبِ هيجل وماركس في إعطائها (أي الإنسانوية) قاعدة أكثر اتساعا بأن ضَمَّا إليها تفكيرا عميقا في «قوانين» التاريخ الجَمْعي.

سنذْكر كل هؤلاء المؤلفين الكبار ونقدّم أفكارهم الأساسية بامتياز. إن فترة الإنسانوية الأولى هذه رائعة، لكن لا يمنع ذلك من أنها تمْلك نصيبا من الغموض لا بد أيضا من الحديث عنه، إذ إن هذه الإنسانوية من الطراز الأول ماثلت، لأسباب عميقة سنعود إليها، بين «إنسانوية الإنسان»، و«كرامته» الخاصة، و«عظمته» وبين قدرته على الدخول في تاريخ من التجديد والتقدم؛ وتبعا لذلك وعلى الرغم من تعلقها المعلن

بـحقوق الإنسان الكونية ستنساق الإنسانوية - وسنرى لماذا بعد حين- إلى أن تَعتبر في وضع «الدونية» أو «التخلف» تلك الشعوب التي لا تعلي حضارتها وثقافتها من شان التقدم والتجديد، بل على العكس من ذلك تعلي من شأن الوفاء للعادات والتقاليد الموروثة عن الأجداد. وبتعلة أنها تقدِّم لها «أنوار الحضارة»، لم تتردد الإنسانوية، زمنَ المستعمرات، في فرضها عليها بالقوة، دون اعتبار لحقوق الإنسان التي كانت من جهة أخرى تعلنها مع ذلك بقوة باهرة، ولكن تلك الحقوق كانت تبدو فجأة ثانوية بالنظر إلى التأخر التاريخي المفترَض لدى سكان آسيا وأفريقيا. هذا الجانب من الإنسانوية الأولى يبدو لنا من الآن أمرا لا يطاق (وفي الواقع، انتقلنا اليوم إلى إنسانوية ثانية، منفتحة على الاختلاف والغيْرية، سنعود إليها في آخر هذا الكتاب).

لنتجنب الاستباق ولنبدأْ بتلك الثورة في الفكر، التي سيرسيها بيك دي لا ميرندول في نص قصير مثير للإعجاب مخصص لـ«كرامة الإنسان»، وهو أثر موجز ولكنه أساسي، يمكن اعتباره حجر الزاوية في الإنسانوية الحديثة. يكاد بيك لا يُقرأ الآن من قِبَل معاصرينا. فهو شخصية مَنْسية بعض الشيء، ولكنها فريدة من نوعها إلى درجة أن إعادة اكتشافها وقراءتها من جديد هما دائما ضرب من السعادة. وسأحاول إقناعكم بذلك الآن.

السيد العبقري العالم بكل شيء

جيوفاني بيكو ديللا ميرندولا Giovanni Pico della Mirandola هو أصيل فلورنسا، ولد سنة 1463، بالقرب من مودينا Modène، توفي في عز الشباب، سنة 1494. وريث عائلة ميسورة من الأرستقراطية الإيطالية العليا، اشتهر بإظهار نبوغ مبكر يثير الدهشة: في عمر العشر سنوات، كان قد حذق اللاتينية، وبلا شك أيضا اليونانية. تعلم كذلك العبرية، والعربية

والآرامية على يد إيلي ديل ماديغو Elie del Medigo، وهو يهودي رُشْدي [نسبة إلى ابن رشد]. كان يريد بالفعل اكتساب القدرة على قراءة النصوص في لغتها الأصلية، حتى ينفذ إلى معناها بأكبر قدر من الدقة. وفي وقت مبكر جدا، قرر بيك أن يَنْذُر حياته للفلسفة والأسفار. تجول في أوربا عصرِ النهضة سعيا منه إلى تملُّك كل الأفكار الرائدة في عصره. في سنة 1485، ذهب إلى جامعة باريس، إلى السوربون حيث تصور مشروعا جنونيا سيحدوه طوال حياته، يتمثل في تحرير تسعمائة أطروحة (في الأخلاق، والروحانية، والفلسفة، واللاهوت، إلخ): كان ينوي على هذا النحو فتح جَدل هائل مع أكبر اللاهوتيين والفلاسفة والعلماء في عصره.

ولتقديم أطروحاته التسعمائة التي حرّرها متأخرا بعض الشيء، كتب بيك مقالا في حوالي ثلاثين صفحة، وهو **مقالة في كرامة الإنسان** (*Oratio de hominis dignatate*) ستبقى شهيرة (خلافا للأطروحات نفسها، التي لم يَعُد أحد، أو يكاد، يقرأها). وقد أذن بنشر هذا النص، وكذلك أطروحاته في روما، سنة 1486، تحت عنوان *Conclusiones philosophicae, cabalisticae et theologicae* (**استنتاجات فلسفية وقبالية ولاهوتية**). إن ذكر القبالة Cabale التي اطّلع على تعاليمها، دليل آخر على سعة فضوله واهتماماته: فهو أول مفكّر من خارج اليهودية أدمج بعض عناصرها في كتاباته. وفي الحقيقة، يبني بيك أطروحاته بروح توفيقية، وإرادة في الجمع على نحو متوازن قدر الإمكان حسب رأيه، بين المصادر الفلسفية واللاهوتية والصوفية الأكثر تنوعا، بحيث تظل إنسانويته منخرطة في تفكير مازال مطبوعا بتمثلات تنتمي إلى تقاليد سابقة.

هذا وقرر البابا إنوسنت Innocent الثامن في النهاية تحجير

الجدل بقدر كاف من العنف، مهددا بيك بالحُرْم أوالحرمان الكنسي excommunication. ففرّ هذا الأخير إلى فرنسا حيث أُلقِي عليه القبض من قِبَل فيليب الثاني دي سافوا Philippe II de Savoie بطلب من السفير البابوي. سُجن في فانسين Vincennes، ثم أُطلِق سراحه بفضل تدخل لوران دي ماديسيس Laurent de Médicis القريب من المفكر الشاب، وسوف لا ينفك عن مساندته، مقدِّرا عبقريته وسحره- سحرا لا يقاوَم على ما يبدو سيتسبب لـ «بيك» من جهة أخرى في مغامرات عشق مختلفة وفي بعض المبارزات... وعند عودته إلى فلورنسا، التقى بيك من جديد بصديقه القديم، الراهب سافونارولى Savonarole، المتعصِّب في مناهضة الإنسانوية. إن موقفيهما متعارضان تماما من حيث المبدأ، ولكن بيك، التوّاق إلى العيش في طيبة وقداسة، يتصالح مع خصمه. ويكتب عندئذ مؤلفا شديد اللهجة ضد التنجيم، عاقدا العزم على أن يصبح راهبا. فيحرق كل القصائد التي كتبها في ريعان شبابه ويتخذ قرارا بتوزيع كل ثروته على الفقراء. ولكنه لن يعلن التزامه بالخدمة الكنسية إذ مات مسموما كما هو محتمل، وفي عمر مبكر وقد بلغ واحدا وثلاثين سنة.

إذا احتكمنا إلى **مقالة في كرامة الإنسان**، وهو مؤلف لشاب في سن الثلاثة والعشرين، يمكن أن نتصور أن وفاته كانت خسارة كبرى للفكر الحديث. ومع الأسف، أسهم باسكال وفولتير في إعطاء صورة سلبية عنه، لامعقولة في الواقع (ولكنها كانت سهلة الإغراء) بأنه السيد العالم بكل شيء: هاهو ذا شاب يكتب «حول كل الأشياء القابلة للمعرفة»، كما يقول باسكال... »وحتى حول بعض الأشياء الأخرى»، كما يضيف فولتير ساخرا. وقد أصابت العبارة الهدف: فعندما نقول عن شخص إنه «بيك ديللا ميرندول»، نادرا ما يكون ذلك للتنويه بسعة ثقافته، بل يكون

في أغلب الأحيان للسخرية من الصلف الذي يؤاخَذ عليه إذ يستهويه، فيتكلم على كل شيء دون أن يعرف شيئا.

الإنسان خارج الطبيعة

- في ماذا يمكن أن يُعتبر بيك دي لا ميروندول هو أول من سلط الأضواء على المبدأ المؤسِّس للإنسانوية؟

- هو، بكل بساطة، من سيصوغ لأول مرة بصراحة الفكرة الحديثة عن الحرية، بمعنى القدرة على التخلص من كل القواعد، من كل أنواع التقاليد، ومن الطبيعة أيضا- وهي فكرة ستشق من بعده الفلسفة الحديثة وحتى المعاصرة برمتها، إذ سنجدها من جديد عند روسو وكانط وسارتر وحتى أيضا عند هوسرل وهيدجر. هذا الشاب سينشئ تماما الإنسانوية الحديثة! فقد اكتشف بالفعل المبدأ الأساس الذي لم تنفك الإنسانوية تعتمد عليه منذ ذلك الحين. ويظهر هذا المبدأ الخِصْب للغاية، في مقالته، في شكل خرافة مستمدة هي ذاتها من أسطورة أفلاطونية رائعة.

قبل عرض هذه الخرافة، يتوسع بيك، على سبيل التمهيد، في نقد التفاسير المقترحة عموما في الأزمنة القديمة- والمقبولة أيضا بوجه عام في عصرنا- وذلك لبيان قيمة الإنسان الخاصة مقارنة بسائر الأحياء، وبيان ما من شأنه أن يشكِّل جوهر كرامته، لاسيما بالنسبة إلى الحيوانات. وفعلا، في العالم الأرستقراطي، يُعتبر الإنسان بالتأكيد استثناء، وحتى مثيرا للإعجاب، ولكن فحسب لأنه يحتل مكانة وسطى في سلّم الكائنات التي تعمُر الكوسموس: هنالك تراتب طبيعي بين الكائنات، والإنسان هو تقريبا في صلب العالم، فوق الحيوانات، وتحت الآلهة، بالتحديد. وهذه المكانة الوسطى هي التي تعطيه موقعا خاصا. هذه الفكرة القديمة بالتحديد والأرستقراطية، سيضعها بيك بالأساس موضع تساؤل. وسيبين، على نقيض هذا التصور، ما سيصلح حجر زاوية في تأسيس الإنسانوية الحديثة، أي أن خصوصية الإنسان وعظمته تتأتيان

من أنه يتنزل ليس في وسط الطبيعة، بل بكل بساطة خارج العالم، بمعنى أن له القوة على تغيير الإكراهات الطبيعية بفعل إرادته الحرة، وبالتالي على التموقع تقريبا خارج الطبيعة.

- يكفي أن نتذكر الفصول السابقة لندرك كم كانت كرامة الإنسان حتى ذلك الحين لا تعود إلا إلى قدرته على التوافق مع واقع خارجي يفوقه (تناغم الكوسموس، الإله، القانون الطبيعي). أما بيك دي لا ميرندول، فإنه بتأسيس كرامة الإنسان هذه المرة على إرادته الحرة التي تضع الإنسان خارج الطبيعة، يبادر بإحداث ثورة حقيقية في الفكر، بقطيعة أساسية مع العالَم القديم.

- بالضبط. إضافة إلى ذلك، لننظر كيف يقدّم بيك لنقده المنصَبّ على النظريات التي تربط قيمة الإنسان الخاصة بموقعه الوسيط في سلّم الكائنات:

حين أتأمل في مدى وجاهة هذه الأقوال الجازمة [لدى العلماء واللاهوتيين القدامى]، لم أجد كافيةً مجموعةَ الحجج التي يقدّمها جمع من المفكرين لفائدة تفوُّقٍ في الطبيعة البشرية: يقولون إن الإنسان وسيط بين المخلوقات، أَلِيف الكائنات العليا، سيد الكائنات الدنيا، مؤوِّل للطبيعة- بفضل حِدّة حواسه، ونفاذ عقله، ونور ذكائه-، يحتل منزلته بين السرمَدي الثابت وجريان الزمان، هو رابطة العالم أو بالأحرى وحدته في نظر الفُرْس، إنه أقل مرتبة بعض الشيء من الملائكة بحسب شهادة داوود. مِثْل هذه الحجج ذات شأن بالتأكيد، لكنها ليست بالحجج الأساسية، أقصد تلك التي تستحق عن جدارةٍ أعمق الإعجاب. فلماذا لا يكون مزيد من الإعجاب بالملائكة ذاتها والجوقات السماوية السعيدة؟[1].

---

(1) جان بيك دي لا ميروندول، مقالة في كرامة الإنسان. =

وفي الواقع، إن كان الإنسان مجرد وسيط بين الحيوانات والآلهة (أو الملائكة)، يصبح من المنطقي أن نفضِّل عليه هذه الأخيرة. فكل رهان الـ **مقالة في كرامة الإنسان** هو بيان أن الكائن البشري من بين جميع المخلوقات هو الأكثر إثارة للإعجاب، وذلك بالتحديد لأنه خارج العالم، أي خارج الطبيعة. وهذا الموقع الخارج عن حدود المكان يعطيه سمة خاصة جدا: الحرية، فلا الحيوانات ولا حتى الملائكة قادرة على التفاخر بها (ليس بوسع الملائكة أن تفعل سوى الخير، وبالتالي لا تستطيع الاختيار بينه وبين الشر). فهذه الخصلة، بالتحديد، هي التي تجعل من الإنسان كائنا أخلاقيا، كائنا قادرا على الاختيار بين عدة إمكانات، ولكنها تجعل منه أيضا كائنا تاريخيا، قادرا على التخلص من الطبيعة ليصنع بذاته وبحرّية، مصيره الخاص وليشكِّل تاريخه. وباختصار، لأن الإنسان لا شيء (مما تحدده الطبيعة)، يستطيع أن يصبح كل شيء (أن يبني شتى ضروب التاريخ والمصير المختلفة).

الإنسان بلا مواهب لكنه حر

إذن، يلجأ بيك لبيان أطروحته إلى خرافة مستمدة من محاورة لأفلاطون، حيث يورد هذا الأخير بنفسه الأسطورة الشهيرة الخاصة ببروميثيوس Prométhée وأخيه أبيمثيوس Epiméthée. أقتصر هنا على تلخيص ما هو أساسي منها. خلق الإله الحيوانات والنباتات، واهبا كل واحد من الأنواع صفتين جوهريتين: أوّلا عددا معينا من المواهب الطبيعية، ثم منزلة خاصة في صُلب الكون، ينفرد بها كل واحد منها. فالأرنب، مثلًا، ذلك الحيوان الصغير والضعيف، يتلقى المواهب التي تمكِّنه من البقاء على قيد الحياة مقارنة بالحيوانات الأخرى: فراء للتوقي

= Jean Pic de la Mirandole, *Discours sur la dignité de l'homme*, Ed. de l'Eclat, coll. «Philosophie imaginaire», 1993.

من البرد، السرعة في الجري، القدرة على بناء أجحار ليستطيع الاختباء، إلخ. غير أن له في الكوسموس منزلة خاصة به تماما، على الأرض، وليس في السماء أو البحر. والقُرْقُف سيكون له جناحان للإفلات من الجوارح. والحيوانات المفترسة ستأكل قليلا حتى لا تدمِّر الأنواع الأخرى، بينما طرائدها ستكثر متناسلة بسرعة، إلخ.

في هذا الخلق- الشبيه بما قد نسميه اليوم «نظاما بيئيا» مُتقَن الصنع- لكل نوع إذن نمط modèle، ما يُطلِق عليه بيك دي لا ميرندول اسم «النموذج الأول» archétype (تكلم أفلاطون على «المثال»Idée، واستعمل سارتر لفظ «الماهية»essence للإشارة إلى مفهوم النمط هذا بالذات). من ذلك، على سبيل المثال، أنه قبْل خلق الكلب ثمة في العقل الإلهي فكرة عن الكلب توجد قبل خلقه، مع ما يتصل بها من مواهب طبيعية ومنزلة تعود إليها. فيختار الإله النماذج الأوَل التي يريد إيجادها، ثم يوزع المَنْزلات والمواهب الخاصة بكل نوع بحيث يتعايش الكل في تناغم: بمعنى أنه يخلق كونا، نظاما طبيعيا عادلا وكاملا.

ولكنْ لحظةَ إتمام هذا الفعل، يتفطن الإله إلى أنه لم تعُد تتوفر لديه أي موهبة ولا أي منزلة خاصة في العالم يمكن أن يمنحهما للكائنات البشرية. بل لم يعد تحت تصرُّفه أي نموذج! وكما سيقول سارتر في نفس المعنى- دون وعي بأنه يكاد يستعيد حرفيا ما قاله بيك-، ليس للإنسان ماهية قد تسبق وجوده. فعلى عكس كل الحيوانات، الممتلئة بالمواهب ولكنها محصورة في المنزلة المسنَدة إليها، يولد البشر إذن دون نمط مسبق، مفتقرين إلى مواهب طبيعية وإلى منزلة في الكوسموس: إنهم عُراة تماما، بلا فِراء ولا مخالب لحماية أنفسهم، لا يجْرون سريعا جدا، وليسوا أقوياء جدا، يتسلقون الأشجار بصعوبة، لا يحفرون أجحارا، ولا يقدرون على الطيران، ولا حتى على السباحة جيدا... وهذا، من

جهة أخرى، ما سيحْمل الإنسان على أن يذْنب نتيجة الإفراط والغرور والصلف- نتيجة إبريس كما يقول اليونانيون: إنه يَحِيد بسهولة عن الصواب بقدر ما يفتقر إلى منزلة مرسومة. وبما أن النوع البشري يمتلك تلك القدرة التي لا تأتي أيُّ طبيعة خاصة لتحدّها، ألا وهي القدرة على الاختراع والمبادرة، فإنه يظل بالقوة النوع المدمِّر بامتياز- ولنقلْ بالمناسبة إن هذه الفكرة سنجدها من جديد في علم البيئة المعاصر.

- ها نحن قد وصلنا إلى النقطة التي تُعْقَد فيها العلاقة بين هذه الخرافة وبين نشأة الإنسانوية وحقوق الإنسان والسياسة الحديثة. ترى كيف تحققت هذه العلاقة؟

- على النحو التالي: للتعويض عن تلك النقائص، سيقرر الإله أن يَهَب الإنسان الحرية، تلك القوة التي ستسمح له بالبقاء على قيد الحياة بفضل ابتكاراته في النظام البيئي الذي قد خلقه. وهنا نمسك في النهاية بخاصية الإنسان التي ستتأسس عليها الإنسانوية الحديثة. فهو لا يملك سوى استعداد أصلي وحيد، وهو الحرية، بمعنى القدرة على صنع تاريخه، إذ هو لا شيء في المنطلق وليس له أي موهبة، ولا أي ميزة خاصة، كما لا يتوفر على طبيعة تخصه (يقول سارتر، دائما في المعنى نفسه: لا وجود لـ«طبيعة إنسانية»، الإنسان «عدم» خلافا للحيوانات والأشياء التي هي ما هي عليه). وتبعا لذلك، سيُضطر الإنسان إلى أن يصنع مصيره بنفسه، ويمتلك بنفسه على نحو ما خصالا تُعْوِزه في المنطلق، أن يعوِّض مثلا عن غياب الفِراء باللباس، وعن غياب الدَّرَقة أو الجُحْر بمنزل، وعن غياب المخالب بصنع الأسلحة، إلخ. وباختصار، الإنسان، إن صح القول، إنما هو بالطبع كائن مضاد للطبيعة، كائن اصطناعي بحق، بمعنى أنه مُعَدّ للحِيَل، لكي يصنع بحريةٍ مواهبَه الخاصة والخصالَ التي سيتملكها.

- هذه الحرية التي هي خاصية الإنسان وتجعل منه وحده، في الخلْق، كائنا لا محدَّدًا في المنطلق، ستضع معنى حياته في استعماله لهذه الحرية على أساس فردي (في اختياراته الوجودية والأخلاقية)، ولكن أيضا عبْر إسهامه في التاريخ الجَمْعي. إذن، ما يعتمل هنا إنما هو علاقة جديدة بالفعل الشخصي وبالتاريخية *historicité*. أما التربية، فستكون بالنسبة إلى الفرد وسيلة امتلاك الثقافة المنتَجة من قبل آخرين، للزيادة في جدوى أفعاله الحرة.

- بما أن الإنسان يصنع مساره الخاص في الوجود- وهذا هو جوهر الحرية ذاته-، فسوف يستطيع أن يكون طيبا أو قبيحا، وأن يختار الخير أو الشر... وهكذا، فإن رؤية أخلاقية جديدة للعالم، إتيقا خاصة بحرية الاختيار ترتسم، كما نرى، في أفق هذا التعريف الجديد للإنسان. ها هو ذا بيك دي لا ميرندول يقدِّم ذلك التصور للحرية الإنسانية:

في آخر المطاف، قرر العامل المثالي (وهو الإله) أنَّ من لم يتمكن من تلقِّي أي شيء خاص به، فهو يشترك في كل ما قد أُعطِي على وجه الخصوص لكل كائن على حدة. إذن أخذ الإنسانَ، ذلك الصنعَ المتخيَّل دون تمييز. وبعدْ أن وضعه في صُلب العالم، تَوجَّه إليه بهذه الكلمات: «إنْ لم نعطك، يا آدم، منزلة محدَّدة، ولا جانبا تنفرد به، ولا موهبة خاصة، فذلك من أجل أن تَحْصُل على المنزلة والجانب والمواهب التي تكون قد رغبتَ فيها، وأن تمتلكها وفق ما ترجو وما تتصور. أما عن الكائنات الأخرى، فإن طبيعتها المحدَّدة مُلجَمة بقوانين قمنا بسَنِّها. وأما أنت، فلا حدَّ يلجمك، حُكمك الخاصْ، الذي سلمتُك إليه، يمكّنك وحده من تحديد طبيعتك. فإن وضعتُك داخل العالم في موقع وسيط، فلكي تتفحص بأكثر أريحية كل ما يوجد في العالم المحيط بك. وإن لم نجعل

منك كائنا سماويا ولا أرضيا، فانيا ولا خالدا، فمن أجل أن تتمكن، وأنت ممتلك نوعا ما القدرة الحرة والشرَفية على أن تكيف ذاتك وتشكّلها، من أن تعطي نفسك الشكل الذي يكون قد حظي بتفضيلك. بالإمكان أن تتدحرج إلى أشكال دنيا، وحشية، كما تستطيع بقرار عقلي، أن تتجدد في أشكال عليا، تكون إلهية[1]».

ندرك هنا على الفور أن هذا المنظور غير المسبوق للحرية الإنسانية يحتوي بذور نشأة التاريخية، فكرة أن الكائن البشري، خلافا لتلك الكائنات الطبيعية التي هي الحيوانات، مُعَدّ لصنع التاريخ على الإطلاق. وبالفعل، ليس للحيوانات تاريخ سياسي ولا ثقافي (لا نتحدث هنا، بالتأكيد، عن تاريخ الأنواع الطبيعي ولا عن التطور الدارويني، المرتبط بضغط البيئة على انتقاء تنوعات جينية يضمن الميزة التكاثرية لدى العُضويات الحاملة له). وعلى العكس من ذلك، «يصنع» الكائن البشري مصيره؛ وكل حياة إنما هي اختراع مسار خاص يعتمد على الخلْق الجمعي الذي هو التاريخ على الإطلاق، ويسهم في تغييره.

وهكذا على عكس الزمن الدائري لدى اليونانيين، ستصبح التاريخية الحديثة لانهائية، بما أنها غير محدَّدة باستعدادات طبيعية لا يمكن للإنسان أن يذهب إلى أبعد منها، وذلك لسبب مقْنع، وهو أنه بكل بساطة، لم تعُد توجد في هذا المنظور طبيعة إنسانية. وتصبح التربية ذاتها مهمة بلا حدود، تربية «طوال الحياة»، كما يقال اليوم. هذه الفكرة المعاصرة موجودة سلفا، على نحو ما، عند بيك، بمعنى أنه لا حدَّ عنده للقدرة على اختراع التاريخ البشري وخلْقه، سواء كان فرديا (من خلال التربية) أو جَماعيا (سياسيا وثقافيا).

---

(1) المرجع نفسه.

- إن الوضوح الباهر الذي تمكَّن به بيك دي ميرندول من تحديد مبدأ الإنسانوية يثير الدهشة. ومع ذلك، عندي إحساس، ربما يكون خاطئا، بأن هنالك نزعة إلى تنفيل صاحبه برؤية أشد وضوحا وتماسكا من الرؤية التي يتبناها في الواقع، بل عندي انطباع بأننا نرى سلفا روسّو أو كانط من خلال بيك! فلئن اكتشف في الحرية، بلا منازع، المصدر الحق «لـلـكرامة الإنسانية»، فهو قد فعل ذلك على نحو يبدو لي من بعض الوجوه أنه مازال متأثرا عميق التأثر بالفلسفة القديمة. أوّلا، مع نقده للأطروحة القائلة بأن الإنسان يحتل موقعا وسيطا بين الآلهة والحيوانات، فهو يستعيد رغم ذلك فكرة وجود تراتب بين المخلوقات: يمكن للإنسان على حد سواء أن ينحط إلى مستوى البهائم أو يرتقي إلى درجة الأشياء الإلهية- وبتعبير آخر، بوسعه أن يطمح إلى كل المواقع في نظام من العالم لم يُلغَ مع ذلك، بل يظل منظومة منغلقة، متناغمة، أرستقراطية. ثم إن رؤية بيك للتربية (على الصعيد الفردي) والتاريخ (في المستوى الجماعي) تبدو أيضا على جانب من الغموض. وأخيرا، أن تكون خرافته مستنسخة من الأسطورة الواردة في محاورة بروتاجوراس لأفلاطون يدعو إلى الاعتقاد بأن القطيعة مع الفلسفة القديمة ليست على نفس القدر من التجذر الذي تبدو عليه.

- كلا، أعتقد أن بيك قد فهم جيدا أهمية القطيعة التي أرساها مع العالم القديم، ولاسيما مع الكوسمولوجيا اليونانية. صحيح أنه يستمد خرافته من أسطورة شهيرة، يعْرض أفلاطون لأحداثها، وهذا بدوره يستعيرها من السفسطائيين، ولكن السفسطائيين ليسوا تماما من القدامى. فلا بد من تذكُّر أن «نقيضِي الفلاسفة» هؤلاء يمثِّلون بعدُ نوعا من الثقافة المضادة، مقارنة بالكوسمولوجيا اليونانية لدى أفلاطون وأرسطو، أو

الرواقيين. يقول هيدجر عن صواب إن السفسطائيين ليسوا يونانيين «بحق»، بل كانوا محْدَثين قبل الأوان، لأنهم جعلوا سلفا من الإنسان، وفق عبارة بروتاجوراس الشهيرة، «مقياس كل الأشياء».

– ربما ينبغي في هذه المرحلة تجنب سوء فهم معيَّن. فإذا كان في تاريخ الفلسفة مفكرون عباقرة، ورواد تستبق أعمالهم أفكارا ستصبح مركزية بعدهم بكثير (بيك بالنسبة إلى روسو، وبروتاجوراس بالسبة إلى بيك، والسفسطائيون بالنسبة إلى الإنسانويين)، يمكن آنذاك أن نتساءل كيف نستطيع تقديم كل واحدة من فترات قصتنا على اعتبارها ثورة بالنظر إلى سابقتها.

في الواقع، لا يوجد أي تناقض، إذا اعترفنا بأنه من جهة يَنْزَع كل فكر مهيمن إلى استدعاء تصورات مناقضة تعارضه برؤى بديلة، مكتشفةً فجوات يقينياته بروح متجذرة تدفعها أحيانا إلى استباق موضوعات واعدة جدا في المستقبل، ولكن من جهة أخرى تظل هذه الاعتراضات على النموذج المهيمن «من قبيل ردود الفعل» لا محالة، إذ يكاد يكون من المستحيل أن تنفصل تماما عن الإطار الذي تنقده (حتى الاعتراضات التي تتخذ نقيضه بالضبط، فإنها تتبنى قالبه، وإن كان على نحو معاكس). فالأبيقوريون، على سبيل المثال، لم يكونوا يعتقدون، خلافا للرواقيين ولأكبر الفلاسفة في العصر القديم اليوناني، أن العالم حيث لا يرون سوى الفوضى، يمكن أن يكون كونا متناغما. لكن ذلك لا يمنع من أن معنى الحياة يتمثل عندهم في جعل حياتهم نوعا من العالم الصغير متناغما قدر الإمكان (وكأن النموذج السائد يُطْرَد من الباب ليرجع نوعا ما خُفْيةً من النافذة). وكذلك، إذا اعتبرنا السفسطائيين رُوّادا للإنسانوية إذ يجعلون الإنسان «مقياسا لكل الأشياء»، فإنهم بعيدون عن أن يستخلصوا من ذلك، كما الحال عند الإنسانويين، النتيجة التالية، وهي أن الإنسان باعتماده على

الحرية والعقل سيخلق، من خلال التربية والتاريخ، شروط تقدُّم لا محدود للأنوار، وتحَكُّمٍ في الطبيعة، وشروطَ السعادة (وهكذا يكون السفسطائيون بالأحرى روادا للتفكيكيين *déconstructeurs*، وهذا هو السبب في الاهتمام الذي يوليهم نيتشه إياه، ولكن هنا أيضا دون أن يستبقوا الرؤية المتماسكة والعميقة التي يستخلصها منهم).

إذن، يتحتم علينا ملاحظة أن روّادنا، وإن كانوا عباقرة، يظلون بدرجات متفاوتة حبيسي رؤية عصرهم، وبالتالي لا يتناقض هذا مع فكرة أن تاريخ الفلسفة يتشكل بتتابع خمس حِقَب كبرى، وكل واحدة منها تقوم على مبدأ جديد يخص المعنى ويغذي علاقة البشر بالعالم وبالوجود.

- أنا أشاطر هذه الفكرة. فهي تسمح لنا بأن نفهم فعلا إمكان الكلام على وجود «رُوّاد»، دون الاعتراض مع ذلك على تسلسل زمنيّ عام. ويمكن بالتأكيد أن نناقش طويلا درجة التفاوت في «الاستباق»، التي يمكن أن يحظى بها هؤلاء باستحقاق. ولكن ذلك قد يجرّنا بعيدا للغاية عن غرض هذا الكتاب.

هذا وانطلاقا مما فهمنا أخيرا من مقال بيك حول الكرامة الإنسانية، أفضِّل اقتراح نوع من الطراز المثالي لهذه الإنسانوية الأولى- لوحة «مثالية- نموذجية»، على حد تعبير ماكس فيبر Max Weber - يمكن أن تُستخدم كإطار عام لتقديم المفكرين الرئيسيين الذين سيطبعون تاريخها (أي الإنسانوية). وبالفعل، إن هذا الأخير طويل للغاية وشديد التعدد، يحْمل بصمات عدد بالغ من المؤلفين الكبار بحيث لا نستطيع أن نتناوله تناولا خطيا، اللهم إلا إذا اقتصرنا على أقوال سطحية تتخللها أسماء مجيدة نكتفي بسردها في نوع من تقاطر عبثي لأسماء vain *name dropping* مفكري الإنسانوية. - إن سمحتم لي باستعمال هذه العبارة.

الفصل الحادي عشر

صورة نموذجية للإنسانوية

- إن تاريخ الإنسانوية، كما قلتَ، مرتبط بوفرة عجيبة من أسماء المفكرين الذين يبعث تقديمهم الزمني على الغموض أكثر منه على الوضوح. لنحاولْ إذن، كما اقترحنا، تحديد السمات الكبرى التي تتميز بها هذه الحركة الفلسفية.

- تعرفتُ على تسع سمات، يمكّنني تحليلُها بالتأكيد من أن أذكُر، أحيانا مع درجة كافية من الدقة، عددا معينا من الفاعلين الكبار المنتمين إلى هذه المدرسة الفكرية. وسأعود إلى البعض منهم بأكثر توسُّع بعد أن أُكْمل تلك اللوحة، وخاصة إلى كانط حيث إن أعماله، الصعبة ولكنها الحاملة لتغيير حاسم في تاريخ الفلسفة، تفتح آفاقا تذهب إلى أبعد من الصورة العامة عن الإنسانوية كما نكون قد رسمناها (حتى وإن تَراءتْ تلك الآفاق ضمن هذه الصورة).

السمة الأولى

استبعاد حجج السلطة

ليُسمحْ لي بالتأكيد، مع شيء من التوسع، على هذه السمة الأولى: إنها أساس السمات الأخرى جميعا، ومن الجوهري أن ندرك أهميتها:

سنسلّم بأطروحة نعتبرها أمرا مكتسبا، كنا بيّناها في المقدمة، وهي أن الحداثة تتحدد بسيرورةِ «تذويتٍ» subjectivisation واسعة للعالَم يُقدَّم نموذج لها في اللحظات الثلاث الكبرى التي يشتمل عليها المنهج الديكارتي، علما بأن هذا التأويل من حيث المبدأ مقبول بقدر واسع (إذ نجده من جديد، في أشكال مختلفة، مثلا عند هيجل كما عند هيدجر). فقد رأينا كيف أن «الشك المنهجي» الذي يتبناه ديكارت في **مقالة في المنهج** وفي **التأملات الميتافيزيقية** يعطي نموذج هذا التأسيس لكل القِيَم حول الذاتية الإنسانية، نموذجا نجد تمظهره السياسي الأكثر بداهة يبلغ أعلى درجاته مع الايديولوجيا الثورية الموروثة عن الـ أوفكلارونج *l'aufklärung* (الأنوار).

في لحظة أولى، تتمثل المسألة في أن «تُوضَع موضعَ شك» كلُّ الآراء المتقبَّلة وكل الأحكام المسبقة الموروثة بحيث يُتخلَّص جذريا من التقليد، فنكون أمام صفحة بيضاء. وهكذا يُحْدث ديكارت في الفلسفة قطيعة مع العصر القديم (وخاصة مع فيزياء أرسَطو)، لن تَعْرِف نظيرَها، خارج الفلسفة، إلا في القطيعة مع النظام القديم التي أرْستها الثورة.

في لحظة ثانية، يتم البحث عن نقطة ارتكاز، «نقطة أرخميدس»، كما يقول ديكارت نفسه في **التأملات**، لإعادة بناء صرْح المعرفة العلمية والفلسفية التي قد نُسفت من الأساس. وبما أن الفرد أو الذات (لا يهم هنا التمييز الذي قد نجْريه بين هذين اللفظين) هي التي تقوم بالتقصّي، فإن هذا الأخير لن يصل إلى نتيجة إلا بحسب يقينياتها الخاصة: الـكوجيتو، أي اليقين المطلق لدى الفرد بوجوده الخاص كذات، يسمح وحده بالخروج من الشك المعمَّم.

في اللحظة الثالثة، على أساس ذاتيته الخاصة إذن، وعلى أساس اليقين المطلق الذي يحْصُل لدى الذات من إدراكها لذاتها بفكرها الخاص،

يُبنى النظام الكامل للمعرفة (مازالت هذه العبارة غير مستعملة، ولكنها ستُستعمل قريبا من قِبَل ليبنتز Leibnitz).

– الصفحة البيضاء (tabula rasa)، ثم إدراك الذات لذاتها بما هي المبدأ الوحيد اليقيني على الإطلاق، وأخيرا بنائية *constructivisme* متجذِّرة (بمعنى أن المعرفة والتاريخ نِتاج نشيط لحِيَل المهارة الإنسانية): تلك هي إذن الثلاثية التي تحدد ظهور الحداثة الفلسفية، من حيث أسُسُها النظرية.

– إن الأنوار– وهذه مثلا أطروحة أرنست كاسيرر Ernst Cassirer، وهو فيلسوف ألماني من أتباع كانط في القرن العشرين– ستعارض «الاستنباطية» déductivisme الديكارتية، مفضِّلةً معاينةَ التجربة. ومع ذلك، فهي تنخرط كليا في الثلاثية التي وصفناها منذ حين؛ ومن هذه الزاوية ستظل في الفضاء الذي فتحته **مقالة في المنهج**. وللتوجه على الفور إلى صميم المشكلة التي أثارها انقلاب طرُق التفكير، وهو انقلاب أسسته الديكارتية أو على الأقل محْوَرته، لا بد من إعادة تنزيله في إطار القلب الجذري في المنظور والمتمثِّل، كما بيّنّا في المقدمة، في الانتقال من رؤية العالم الخاصة بالقدامى (يمكن هنا أن يُفهَم اللفظ بالمعنى الفلسفي على أنه يشير إلى العصر القديم، أو بالمعنى السياسي باعتباره يشير إلى النظام القديم) إلى التصور الحديث للكون. ففي عالم القدامى، النظام الكوني أو التقليد إنما يؤسِّس بالنسبة إلى البشر صلاحية القيم، مُحْدِثا فيما بينهم على هذا النحو فضاء ممْكنا للتواصل. أما المشكلة برمتها، انطلاقا من ديكارت، فهي ترجع إلى معرفة كيف يمكن، انطلاقا من الذات دون غيرها، تأسيس تمثلات مشروعة، لها أيضا قيمة بالنسبة إلى الآخرين (تدخُّل الإله، غير المقصي إلى الآن، سيجد له وسيطا في التأمل الفلسفي من قِبَل الذات، وبهذا المعنى

سيتوقف عليها). وباختصار، يكون الرهان الحاسم هو أن نحدد في أي شروط يمكن، ضمن مُحايَثة immanence القِيَم للذاتية على نحو جذري، أن نؤسس تعاليها transcendance بالنسبة إلينا كما بالنسبة إلى الآخرين. وتظهر المسألة أيضا بأكثر وضوح في حقل الفكر السياسي. وربما أدرك أعداء الثورة هذا الأمر أكثر من الثوريين أنفسهم: إن ما يصنع جوهر السياسة الحديثة، ويعبِّر عن ذاته في الايديولوجيا اليعقوبية على نحو بارز بالخصوص، هو ظهور الإنسانوية السياسية، التي يتمثل طموحها (ربما المغالي، هنا لا يهم الأمر) في تأسيس كل قيمنا السياسية -بدءا بمشروعية السلطة- على الإنسان وليس بعدُ على التقاليد، سواء أخذت مصدرها من الألوهية أو من الطبيعة.

يقدم بونالد Bonald الثورة الفرنسية كعادته، في المقال التمهيدي لكتابه: **التشريع البدائي**، على أنها «كارثة». وقد كتب هذه السطور التي تستحق الانتباه، متسائلا عن أسباب هذه«الفاجعة الدموية»:

يعلن المسيحيون حتى هذا العصر أن السلطة مستمدة من الإله، وبالتالي فهي محل احترام، مهما تكن الطيبة الخاصة لدى الإنسان الذي يمارسها [...]: هي سلطة مشروعة، ليس بمعنى أن الإنسان الذي يمارسها عُيِّن بأمر صادر بداهة عن الإله، بل لأنها قائمة على القوانين الطبيعية والأساسية الخاصة بالنظام الاجتماعي، وصانعها هو الإله [ولكن في استباق لآراء لوثر Luther وكالفِنْ Calvin ابتداء من القرن الرابع عشر، كما ورد عند بونالد] لا يرى ويكلاف Wiklef في السلطة سوى ما يرجع إلى الإنسان؛ فيؤكد أن السلطة، حتى السياسية منها، لا تَصْلُح إلا حين يكون الإنسان الذي يمارسها صالحا هو ذاته، وأن إنسانا ضعيف الطبع لكنه في حالة التبرير [أو نيل الغفران الإلهي] état de grâce هو أكثر أحقية للحكم من أمير مختل المَدارك [...] ومن ثم تتالى

كنتائج حتمية المذهبان المتعلقان بالسلطة المُواضَعاتية والمشروطة لدى ت. هوبز T. Hobbes ولوك Locke، والعقدُ الاجتماعي عند ج. - ج. روسو، والسيادةُ الشعبية لدى جيريو Jurieu، إلخ. وهكذا، لم تكن السلطة إلا من صنْع الإنسان؛ فاضطُرت كي تكتسب المشروعية إلى أن تتشكل وتمارَس وفق شروط معينة مفروضة من قِبَل البشر، أو مُواضَعاتٍ معيَّنة مُبرَمة بين البشر، يمكن أن تُردَّ إليها السلطة بقوّة الإنسان في حالة خرْقها[1].

- إنه لَتحديدٌ واضح لما يُشكِّل جوهر الحداثة السياسية، إذ يُبْرِز التوازي الذي قام، في فجر الأزمنة الحديثة، بين ميتافيزيقا الذات والفكر السياسي الذي أسسته مدرسة الحق الطبيعي وجسَّدته الثورة.

- هذا التوازي يبيِّن أن «المُواضَعاتية» التي تجعل من الإنسان حجر الزاوية في الصرح الاجتماعي- وبونالد مُحِقّ في ذلك-، تُبْدي في مبدئها نفس البنية الثلاثية التي توجد في الديكارتية.

اللحظة الأولى: الصفحة البيضاء. إن اجتثاث الأحكام المسبقة الموروثة عن الماضي- وقد حققه ديكارت بفضل «الشك المُفْرِط» doute hyperbolique- تُقابِله «حالة الطبيعة» لدى الحقوقيين الطبيعيين (مُنظِّري الحق الطبيعي)، وهي في السياسة تلك الدرجة الصفر التي بابتكارها تتشظى نوعا ما فكرةُ انتقالٍ للسلطة- وهو ما يعنيه أولا مفهوم التقليد. إن حالة الطبيعة، الماقبْلسياسية بالأساس، ابتكرها الفلاسفة لحرصهم النقدي الذي يُنْبئ سلفا بالمبادرة الثورية، إذ قبل كل شيء لا يتعلق الأمر بإعادة بناءٍ تاريخية عرجاء (كما اعتقد خطأ أغلب علماء الاجتماع، بدءا بدوركايم Durkheim)، وإنما يتعلق الأمر، بالتأكيد،

---

(1) لويس دي بونالد، التشريع البدائي Louis de Bonald, *La législation primitive*..

بفرضية خيالية في غيابها لا يمكن لمسألة مشروعية السلطة حتى أن تُطرح إذ عَتَّمت عليها سيادة التقليد، فأعلن هذا الأخير أن حل تلك المسألة موجود لها سلفا وعلى الدوام. ترى بأي شرط يمكن لسلطة سياسية أن تُعتبر ذات مشروعية؟ ذاك هو التساؤل الذي لا يسمح بطرحه في تجذره الكامل سوى افتراض طور من أطوار البشرية سابقٍ لظهور مجتمع متمدِّن.

اللحظة الثانية: اللجوء إلى الذات. إن اللجوء إلى الذاتية، أو الـــكوجيتو، عند ديكارت، يسمح بتجاوز لحظة الشك والصفحة البيضاء. وكذلك الشأن عند هوبز أو روسو، إذ بتدخل الشعب بما هو ذات وكيان قادر على تقرير مصيره بحرّية، إذن بتدخل ذات سياسية، يمكن إيجاد حل إيجابي لمسألة مشروعية السلطة. ففي القرنين السابع عشر والثامن عشر، ستتخذ الفلسفة السياسية بالأساس شكل فلسفة في الحق. هناك بالتأكيد بعض الاستثناءات (يمكن التفكير في مونتسكيو Montesquieu)، ولكن ليس من المبالغة القول إنها تُثْبت القاعدة. فأغلب المفكرين السياسيين في العصر الكلاسيكي ينكبّون بالفعل على صياغة «مذاهب في الحق» تُناقَش ضمنها تلك المفاهيم الخاصة بحالة الطبيعة وبالعقد الاجتماعي. ذلك أن المسألة الرئيسية في هذه المذاهب هي، كما رآه أغلب المؤوِّلين، وضْع حدٍّ للتمثلات التقليدية للمشروعية السياسية. ففيما بعد الصيغ المتنوعة التي تُدرَك، من خلالها هنا وهنالك، مفاهيمُ حالة الطبيعة والعقد الاجتماعي، فإنها (أي المفاهيم) تعني بالأساس أنه خلافا لما حدث عند القدامى، وبوجه أعم في كل النظريات التقليدية المتعلقة بالحكم، ليست السلطة السياسية المشروعة هي تلك التي تحاكي نظاما طبيعيا أو إلهيا، وإنما هي السلطة القائمة على إرادة الأفراد، أي- إن أردنا استعمال اللفظ الفلسفي المناسب- على الـذاتية.

وعلى هذا النحو، وفي علاقة بتقرير مُمْكن للمصير من قِبَل الشعب، ينبجس المبدأ الديمقراطي في الفلسفة السياسية.

اللحظة الثالثة: إعادة البناء. بعد ابتكار حالة الطبيعة وابتكار الشعب بما هو ذات حقوقية، تتمثل المرحلة التالية لرؤية العالم الحديثة هذه في مشروع إعادة بناء الصرح الاجتماعي برمته على أساس تلك الذرات التي هي الأفراد. وسواء عند هوبز حيث الخشية من الموت الغالبة على الجميع في حالة الطبيعة تؤدي بكل واحد إلى الاجتماع بحثا عن الأمن، أو عند روسو حيث غاية الاجتماع المدني ليست البحث عن السعادة، وإنما البحث عن الحرية، فإن المجتمع السياسي يبدو من كل جانب، على الأقل فيما يخص مسألة مشروعيته، تحقيقا للإرادات الفردية. إن الفكرة الديكارتية القائلة بإعادة بناء كل القِيَم على أساس ما يمكن أن تعتبره الذات ذا مشروعية، تجد هنا أكمل تعبير لها وأوسع شمولٍ، لأنه في مقابل مماثلةٍ تُكوِّن جوهرَ الحداثة السياسية عيْنَه، يتسع نموذج الفردانية individualisme بلا صعوبة ظاهرة إلى دائرة ما هو جمعي.

وباختصار، وكما أكد توكفيل Tocqueville بحِدّة ذهنه المعهودة، فإنه على الرغم من أن ديكارت نفسه لم يتابع مَسْعَاه التام خارج الفلسفة الخالصة، وعلى الرغم من «تصريحه بأنه كان من الواجب أن لا يُصْدِر المرء أحكاما إلا بشان موضوعات الفلسفة، لا في السياسة»، على الرغم من كل شيء، يَرجع إلى ديكارت إلغاءُ «الصيغ المتقبَّلة»، وتقويض «ملكوت التقاليد»، وقلبُ «سلطة المعلّم» على نحو بالغ كان لا بد معه في النهاية بالتأكيد من أن «يَخرج منهجُه من المدارس» تزامنا مع تطور الحالة الاجتماعية، «لينفذ إلى المجتمع ويصبح القاعدة المشتركة للذكاء»، ليس للذكاء الفرنسي وحده، بل للذكاء «الديمقراطي»[1] بكل

---

(1) انظر: ألكسيس دي توكفيل، الديمقراطية في أمريكا Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique,* II.

بساطة. وهكذا، يكون في هذه البنية الثلاثية بالنسبة إلى الذات (فردا كانت أو شعبا، لا يهم الأمر في هذه المرحلة من المماثلة) إمكان التخلص من التقليد الحاضر في المشهد. وبالطبع سترى الرومانسيةُ منتهى الوهم في تقريظ هذا الشكل من الحرية من قبَل لـ أوفكلارونج [الأنوار].

- بعد هذا التحليل للتبعات العميقة المنجرّة عن الثلاثية المؤسِّسة للإنسانوية، ندرك على وجه أفضل فيم يكون «التخلّص» من الطبيعة ومن كل تقليد قائما في صميم المشروع الإنسانوي. وهذا يثير للتوّ سؤالين: إلى أي درجة من التجذر يكون هذا الرفض لكل ما يحددنا أو ما هو معطى لنا من الخارج؟ أي ثقافة، أي حضارة ينبغي بناؤها وفق هذه المبادئ التي تستلزم أن تكون (الثقافة أو الحضارة) مشتركة مع قدر كاف من التعميم لتكون ذات جدوى، مع أنها في ذات الوقت مضادة للتقاليد على الإطلاق؟

- هذان السؤالان يأتيان في الوقت المناسب، إن صح القول، لأنهما يقودان مباشرة إلى السمة الثانية التي تتميز بها الصورة المثالية النموذجية للإنسانوية، وسنحاول رسمها.

السمة الثانية
رفض الدغمائية

إن ما سيميِّز الأنوار إلى أبعد حدّ هو ما يسميه هيجل «رفض الوضعية» positivité. فلا بد من بيان المعنى الذي يتخذه هذا اللفظ في ذلك العصر، والذي سيحتفظ به حتى أوجست كونت Auguste Comte على الأقل. وينبغي، لفهم فكرة الوضعية، العودة إلى التمييز الشهير الذي يشق كل النظريات الحقوقية الطبيعية الكبرى، وقد أشرتُ إليه قبل هذا بقليل، وأعني التمييز بين الحق الوضعي والحق الطبيعي.

فالحق الوضعي- وبهذا المعنى نتكلم على «وضعية» الحق- هو الحق الواقعي، ومنظومات القوانين المعمول بها في بلد معيَّن، وفي عصر معين، وبالتالي فهو جملة القوانين المحدَّدة من الناحيتين الجغرافية والتاريخية. إن الفكرة التي ستَغلُب على الأنوار هي أن الحق الوضعي ليس عادلا بالضرورة، إذ يمكن أن تكون هناك قوانين غير مُنْصِفة، جائرة، إجرامية، تسمح بالتعذيب، تُجيز«الخطابات المختومة» lettres de cachet [أوامر الاعتقال أو النفي المَلَكية دون محاكمة]، إلخ. فبأي صفة يتم نقد الوضعية؟ تحديدا باسم ما يُسمَّى في ذلك العصر بـ«الحق الطبيعي»، أي حق مثالي وعقلي في آن واحد.

الفكرة نفسها ستصْدُق على الدين: الدين الوضعي هو العقيدة المفروضة بالفعل من قِبَل السلطات الكنَسية،

والممثَّلة في الكهنوت، بينما الدين الطبيعي، المثالي، هو ذاك الذي يأتي في آن واحد من القلب والعقل. وهذا الدين الطبيعي سيعارض الدين الوضعي مثلما يعارض الحق الطبيعي الحق الوضعي. والعنوان الذي يعطيه كانط لرسالته في اللاهوت بليغ تماما بهذا المعنى: **الدين في حدود مجرد العقل** *La Religion dans les limites de la simple raison*. وسيذهب هيجل الشاب بهذه الإشكالية إلى أبعد من ذلك بكثير، متسائلا عما يمكن بل ينبغي أن يكون عليه دين شعب حر. وهذا يفترض في نظره أن يتخلص الدين من كل تلك العناصر الوضعية، أي الدغمائية، الطارئة، العارية من المعنى، والمرتبطة فحسب بروح الزمن والتاريخ والجغرافيا، حتى يصبح دينا عقليا بحق.

نشهد إذن ظهور مفهوم الحق العقلي وحتى فكرة الدين العقلي، الأمر الذي قد يبدو متَّسِما بالمفارقة، مع العلم بأن الدين يرتبط بالإيمان، ولكنه يفسَّر بقناعة الفلاسفة بوجود «نواة عقلية» في رسالة

المسيح يمكن للفلسفة أن تبرزها للعيان. هذه الفكرة عن دين متخلص من الدغمائية والوضعية سترتسم في اهتمامات الإنسانوية الناشئة؛ وهذا بالتأكيد، لاسيما في السياق الألماني، تحوُّل ناجم عن حركة الإصلاح البووتستانتية التي بدأت آنذاك تعطي حرية الضمير والتفكير مكانة أكثر أهمية مما في الكاثوليكية التقليدية.

وإن ذهبنا أبعد، ترتسم مسألة أكثر راهنية، تتعلق بالثقافة: بأي ثقافة، بأي أدب، بأي فن يمكن مستقبلا أن نرضى في عالم ديمقراطي؟ أي حق، أي دين وأي ثقافة لشعب حر؟ في هذا الموضوع، يتميز هيجل بعمق خاص. فقد كتب صفحات رائعة في جمالياتـه *Esthétique*، حول الفن الهولندي، الذي يرسم الإنسانَ بما هو إنسان (ولم يَعُد يصوِّر الدورات الكوسمولوجية الكبرى، ولا شخصيات الكتاب المقدس Bible أو مشاهدَ الميثولوجيا اليونانية أو الشخصياتِ السياسية الكبرى): إنه يرسم الناسَ العاديين النكِرات في حياتهم اليومية: طفلة صغيرة وهي تلعب مع كلبها أو دميتها بينما تُعِدّ أمها الطعام، مشهد أناس في حانة، حفل في قرية، سوق... هيجل يربط على وجه التحديد هذه الثورة في فن الرسم الهولندي ببروز البروتستانتية والحرية البورجوازية.

السمة الثالثة

اللجوء إلى التجربة ونقد الميتافيزيقا

- بما أننا بصدد تناوُل مسألة الثقافة، لا يمكن أن نغض الطرف عن ازدهار العلوم، خاصة بعد الرجّة التي أحدثتها أعمال نيوتن حول الجاذبية الكونية، وبعد تصور المعرفة الموضوعية الجديد الذي سينجم عنها في القرن الثامن عشر.

- إن الثورة العلمية تُشكِّل بالتأكيد، في علاقة وثيقة بنقد الميتافيزيقا،

السمة الثالثة لصورتنا عن الإنسانوية. وما قلناه بخصوص ديكارت والطريقة التي أنجز بها لأول مرة المبادرة الثورية سيتخذ كموروث في عصر الأنوار (دائما مع المراحل الثلاث للشك متبوعا باليقين الذي يَصْمُد، ثم بإعادة البناء). وستبقى هذه الفكرة، ولو في شكل الروح النقدي واستبعاد حجج السلطة. ولكن ما سيتغير في القرن الثامن عشر- وهو فارق كبير مقارنة بالقرن السابع عشر- إنما هو اكتشاف الدور الحاسم الذي تؤديه الـتجربة[1].

- بعد القطيعة الديكارتية، نشهد نوعا ما قطيعة داخل القطيعة، في صلب الرؤية الجديدة التي فتحها ديكارت.

- فعلا، يمكن القول هكذا بخصوص هذه المسألة. فسيتم القطْع مع القناعة الديكارتية بأنه بالإمكان بلوغ حقائق موضوعية تتعلق بعالم الخِبْرة (أو التجربة)، انطلاقا من استنتاجات العقل الرياضي وحدها، في غياب كل تجريب وكل ملاحظة ناتجة عن الخبرة (أو التجربة). هذا النقد للديكارتية سيبعث، خاصة في العالم الانجلوسكسوني، على ازدهار النظريات ذات الاتجاه التجريبي empiristes التي ستسعى جاهدة، من خلال معارضتها لديكارت، إلى بيان كيف لِتعاقُب تجاربنا الحسّية أن يُحْدِث تمثلاتنا ويوحي بمفاهيم وقوانين طبيعية نُدْعى إلى صياغتها. غير أن رد الفعل هذا سيجرّ أيضا، داخل التقليدين الفرنسي والألماني ذاته، إلى نقد حازم للميتافيزيقا. نرى ذلك تماما في فلسفة كانط، الذي سيكون الناقد الكبير للميتافيزيقا، والأكثر إبداعا واتساقا مع ذاته؛ ولكن نرى ذلك أيضا عند فولتير في فرنسا ولدى الجمهوريين الفرنسيين الأوائل.

---

(1) أذكّر بأن هذه الأطروحة دافع عنها بتألّق واحد من كبار المؤرخين في الفلسفة الألمانية، أرنست كاسيرر، في كتابه: **فلسفة الأنوار** *La Philosophie des Lumières*.

- نقد الدين والميتافيزيقا، القطع مع ديكارت فيما يخص الحقيقة العلمية: تلك هي، تلخيصا للتحليل السابق، نقاط القوة الثلاث المميزة، في جانب على الأقل، لروح الأنوار. إذن، من جهةٍ خطوة جديدة عملاقة لتحرير الإنسان من واقع مفترَض، خارجي متفوّق، ومن جهة أخرى تثمين جديد للتجربة الحسّية التي تسمح للبشر باكتشاف وقائع أو قوانين لم يكونوا ليقدروا على استنتاجها من عقلهم وحده، وبفضلها يُغْنون ذكاءهم ويوسّعون في ذات الوقت سيادتهم على الطبيعة.

- أعود إلى القول بأن ديكارت يدافع عن تصور للعلم ذي نزعة استنتاجية déductiviste تماما. فالرياضيات في نظره هي الـنموذج (بلام التعريف). إنه يطمح إلى استنتاج الفيزياء من الرياضيات، بل أفضل من ذلك، إلى استنتاج كل شيء من مبدأ أول. فيزياؤه تريد لنفسها إذن أن تُبنى بصفة قبْلية بناء تاما. وهذا ما سيسمى في القرن التاسع عشر «فلسفة الطبيعة». وعلى عكس هذا التصور الاستنتاجي، فإن الفكرة، الحاضرة سلفا عند باسكال Pascal - الذي يبشر من هذه الناحية بالقرن الثامن عشر-، والقائلة بأنه لا مَحِيدَ عن التجربة الحسية، ستفرض نفسها في النهاية: لا يمكن في العلوم أن نقتصر على اللجوء إلى الاستنتاج كما في المنطق والرياضيات؛ المنهج التجريبي ضروري لتمحيص الفرضيات العلمية.

- بتعبير آخر، البنية العقلية لا تُرى تلقائيا كمعطى في الطبيعة، كما أن العقل لا يستطيع أن يستنتج لوحده قوانين العالم الحسي؛ على الإنسان أن يَجِدّ في اكتشاف ظواهر وعلاقات، باحثا عن الأشكال العقلية التي من شأنها أن تتمثّل قوانينَها بدقة.

- سيكون هذا سلفا مصدر الخلاف بين ديكارت وباسكال حول تجربة توريتشيللي Torricelli الذي أثبت وجود الفراغ. لنذكّر بأن

ديكارت قدّم الصياغة الأولى الكاملة لمبدأ العَطَالة، الذي بمقتضاه يواصل جسم متحرك حركته المستقيمة المنتظمة بلا نهاية طالما لم تطرأ صدمةُ جسم آخر تُغيِّرها: مبدأ العطالة هذا هو أيضا تطبيق لـ«مبدأ السبب الكافي» الذي بمقتضاه لا شيء يَحْدُث بلا علة، بلا سبب كاف. وإذا كان ديكارت يرفض نتائج توريتشيللي، فلأنه يأخذ عليها معارضة مبدأ العلة: لا سبب، حسب رأيه، ليكون فراغ، إذ لا نتصور أن يخلق الإله كونا بأمكنة ضائعة لا فائدة منها. إن موضوع النزاع هنا بين باسكال وديكارت هو سلفا الفكرة التي يدافع عنها باسكال عن حق ضد خصمه المتميز، وهي أن العلم لا بد أن يلجأ إلى التجربة ولا يمكن أن يقتصر على مجرد الاستنتاج القبْلي. ومن هذه الزاوية، سيكون عصر الأنوار عصر التجربة، بل أيضا عصر الرحلات والملاحظة. هنالك قطيعة مع الديكارتية، حتى وإن كان الروح النقدي واستبعاد حجج السلطة يمثّلان بالطبع إرثا يعود إلى الديكارتية.

السمة الرابعة
من فكرة كون لامتناه إلى حقوق الإنسان

- ذاك يوحي، فيما أعتقد، بسِمة رابعة: نحن هنا في عالم محكوم بفعل الأسباب والمسبَّبات وحده، وينبغي على العقل الاستنتاجي (حسب رأي ديكارت) أو العقل التجريبي (كما سيريده فلاسفة الأنوار)، أن يكتشف قوانين هذا الفعل، الصالحة في كل زمان وحيثما كان، بما فيه كواكب أخرى، شريطة أن تتمكن ظواهر راجعة إلى تلك القوانين من أن تَحْدُثَ فيها. فلم يعد العالم، كما عند القدامى، محكوما بغايات تابعة لنظام متناغم وسرمدي في الكون، بل هو واقع تحت تأثير الفعل اللامحدود لهذه السلسلة من الأسباب والمسببات، المحدَّدة بصدمات

وعلاقات في استقلال عن كل غائية. إذن ننتقل من عالم ممركز، مغلق، متراتب، منظَّم ومحدَّد بغايات، إلى عالم «مركزه في كل مكان ودائرته لا وجود لها في أي مكان»- على حد التعبير الذي نستعيده من باسكال-، عالمٍ غير متراتب، بلا نظام ثابت، تحرِّكه أسباب بلا غاية.

- سنشهد، هنا أيضا، تحوُّلا مذهلا على الصعيد العلمي مع فيزياء نيوتن، وهي العلم الأول الحديث بحق. إن عنوان الكتاب الممتاز لألكسندر كويري Alexandre Koyré، **من العالم المغلق إلى الكون اللامتناهي**، يعطي في أقل عدد من الألفاظ مفتاح هذا الانقلاب الذي انتهينا في بعض المرات إلى التساؤل عنه أثناء هذا الحوار: يتعلق الأمر باستبدال رؤية للعالم برؤية أخرى، بقلب كامل في المنظور يصاحب الانتقال من عالم هِزيود وأرسطو إلى عالم نيوتن.

رأينا أن الكون ممثَّل في العالم الأول بكرة يسود داخلها نظام متناغم وسرمدي، متراتب ومحدَّد بغايات: كل واحد من الأمكنة له قيمة وطبيعة تخصانه وتختلفان عما في الأخرى، لأننا على وجه التحديد نستطيع التعرُّف على مواقعها تماما بالنسبة إلى بعضها البعض، بل وأيضا بالنسبة إلى الكل المغلق على ذاته، والذي يشكِّل الكوسموس (من ذلك أن العالم «ما تحت فلك القمر»، أي عالم الأرض، اشتهر بأنه يخضع لقوانين مختلفة جذريا عن القوانين التي تصلح لكواكب الكرة السماوية). وعلى العكس من ذلك، ما سيميِّز فيزياء نيوتن هو استبدال هذا العالم المغلق بمكان وزمان متجانسين ولامتناهيين.

إن قانون الجاذبية الكونية، مع ما يفترضه من تصور لمكان وزمان متجانسين ولامتناهييَن (علما بأن هذا القانون ينطبق لكونيته، مبدئيا، في كل مكان وفي كل زمان بنفس الكيفية)، يكرِّس في نظرية علمية ذات قوة غير مسبوقة الحِدسَ الحاضر منذ بدايات الإنسانية بأن الكون لا

يخضع لأي تراتب ولا أي غائية قابلة للتحديد. إننا اليوم نجد عناء في تخيل الإحساس بالحيرة الذي انتاب الناس في عصر النهضة لمّا بدؤوا يستشعرون أن العالم لم يكن، كما يدعو التقليد إلى اعتقاده، هذه الدار المهيأة كما ينبغي حيث أُعِدَّ لهم مكان، بل هو كوْن غير معروف، لعبة تحرِّكها مجموعة من القوى العَصِيّة على المراقبة، تتفاعل بلا حدّ فيما بينها، دون هدف إن لم نقل دون داعٍ. وقد أورد ألكسندر كويري، كدليل على هذا الاضطراب، الأبيات الشّهيرة التي كتبها الشاعر الانجليزي جون دون John Donne سنة 1611، وهي تعبِّر عن الإحساس بالاضطراب حيث ضياع المرجعيات القديمة يُغرق بالضرورة العقول في ذلك العصر:

الفلسفة الجديدة تجعل كل شيء مَدْعاة للشك
عنصر النار انطفأ بالكامل
الشمس في ضياع، وكذلك الأرض؛ ولا أحد اليوم
قادر على أن يخبرنا أين بوسعنا البحث عن الأرض [...]
كل شيء منقسم إلى أجزاء متناثرة، كلُّ تماسك اندثر
لم يعد هنالك علاقة عادلة، ولا شيء بعدُ قابل للانسجام

«لاشيء بعدُ قابل للانسجام»، لا العالَم مع ذاته في التناغم الكوني، ولا البشر مع العالم في رؤية أخلاقية طبيعية. يمكن دون عناء أن نعدد الأمثلة الدالة على حيرة شبيهة. فلنتذكر حديث الشخص الخليع عند باسكال: «إن صمت هذه الفضاءات اللامتناهية يخيفني». فقد تمت مغادرة عالم حيث كل شيء له منزلته وقوانينه ومعناه، للدخول في كون يبدو فوضى لامتناهية، غير منظمة، عارية من الدلالة، حيث كل شيء لا يبدو سوى نتاج لسلسلة عمياء من الصدمات، على غرار الصدمات التي تحرِّك الكرات على بساط البلياردو. وبالفعل، سترِدّ الفيزياء من الآن

قوانين الحركة إلى تفاعل الصدمات، ستلغي العلل الغائية المهيمنة على العالم القديم للبحث من هنا فصاعدا عن تفسير الظواهر الطبيعية بالعلل الفاعلة. وبالتالي ستفقد الشرعيةَ نهائيا في العلم الحديث النيوتوني الأصنافُ الأخرى من العلل التي حددها أرسطو، بدءا بالعلل الغائية التي كانت تفترض أن يكون الهدف هو سبب الأثر[أو المعلول] (كما في الفيزياء الأرسطية حيث تسقط الأجسام الثقيلة إذ يحرِّكها ميلها الذاتي إلى الالتحاق بالأرض، وهي مكانها الطبيعي). إنها لقطيعة جذرية مع العالم القديم.

إن هذه القطيعة في تمثُّل العالم الفيزيائي ستكون لها انعكاسات عميقة على الصعيد الإتيقي والسياسي، وإن كان هذا الأمر يبدو مدهشا. وستكون دهشتنا أقل إن تذكرنا العلاقات الوثيقة التي رأيناها تُعْقَد بين الكوسمولوجيا والإتيقا في العصر القديم، وبين الفيزياء والأخلاق عند أرسطو على وجه الخصوص. وسوف لا أضرب سوى مثال على الاستتباعات الحقوقية السياسية لهذا التصور الجديد للعالم، الذي ساد عصر الأنوار، ولكنه مذهل ورمزي على حد سواء: إنه بكل بساطة نشأة حقوق الإنسان.

أي علاقة بين التصور الجديد للسببية وللمكان والزمان وبين إيجاد حقوق الإنسان؟ إنها أكثر قوة مما يمكن أن نتصور لأول وهلة. ذلك أننا، انطلاقا من اللحظة التي يكون فيها لكل الأمكنة نفس القيمة في فضاء وزمان متجانسيْن ولامتناهييْن، نُضطر لتحديد الموقع الذي يحتله جسم أو كائن ما في العالم، إلى مَوْضَعته بالنسبة إلى إحداثيات مجرَّدة (ما نسميه اليوم «إحداثيات ديكارتية») ستُختار نقطة الأصل فيها اعتباطيا. فإذا كان بالإمكان حساب موقع كل جسم أو كائن دون تمييز انطلاقا من أي نقطة أصل، فذلك يعني بالتأكيد أن أي مكان لا يحتل موقعا مفضلا،

إن لم يكن بحسب شبكة مرجعية اعتباطية تماما. إلا أن هذا يوحي حتما بالفكرة التالية: إذا كانت كل الأمكنة لها نفس القيمة، فإن من يحتلونها لهم نفس القيمة أيضا، خاصة إذا تصورنا أن المجتمع الأرستقراطي يُفترض أنه يطابق بين تراتبه وتراتب النظام في العالم. إن هذه النشأة التي عرفتها المساواة بين الأمكنة في العالم، على خلفية فضاء لامتناه، ستؤدي على هذا النحو إلى القول بمساواة بين الكائنات البشرية على الصعيد الأخلاقي والسياسي. وبهذا المعنى، يمكن القول إن القطيعة مع الكوسمولوجيا القديمة، المتراتبة والمحدَّدة بغايات، ستكون في المستوى الأخلاقي والسياسي أحد عوامل القطيعة التي ستؤدي إلى نشأة عالم المساواة وإلى نشأة الديمقراطية.

السمة الخامسة

تحرر العالَم من السحر ومشروع السيادة التقنية على العالم

- قطيعة مع الرؤية القديمة لعالم متراتب ينبغي على الإنسان الخضوع لنظامه، بل وأيضا قطيعة مع آلهة الماضي ومع المعتقدات الخرافية: إنه «تحرر العالَم من السحر» *désenchantement du monde* الذي يتكلم عليه ماكس فيبر.

- تعتمد الثورة العلمية ومبدأ العطالة على هذه الفكرة، وهي أن أي ظاهرة لا تقع في الكون دون أن تُحْدِثها علة فاعلة، دون أن يكون لها سبب في الوجود أوأيّ تفسير عقلي. هذا، كما رأينا، ما سيسميه ليبتز «مبدأ السبب الكافي»، الذي بمقتضاه لا شيء يحْدُث في هذا العالم دون سبب. وهذا يؤدي إلى نتيجة مباشرة، لا نملك إلا أن نؤكد عليها: بما أن لكل شيء علة، سببا للوجود ضمن سلسلة الأسبابٍ والمسببات، فلا مكان للمعجزات. وهكذا، تقوم الحتمية. وبما أن لكلٍّ سببا، فلا شيء في

الكون غيرُ معقول بالكامل، من حيث المبدأ، أي ليس من شانه أن يتقبل ذات يوم، بحسب تقدم العلم، تفسيرا على أساس الأسباب والمسببات. وبالتالي، ما يبقى ملغزا في العالم يتعلق فحسب بجهلنا بالأسباب، ما يعني أنه لم يعد هنالك سر في حد ذاته، بل بالنسبة إلينا فقط. وباختصار، فإن العالَم يُعتبر من هنا فصاعدا معقولا بالكامل.

- ماذا يغيِّر ذلك في العمق؟ ولماذا سيؤدي ذلك إلى تحرر العالَم من السحر؟

- نتذكر أن الرؤية اليونانية للكوسموس تشتمل على فكرة حاضرة بوضوح في بعض محاورات أفلاطون على سبيل المثال، وهي فكرة تقول بوجود «نفْس للعالَم». ورأينا أيضا عند هزيود كما عند أرسطو أن الكوسموس مُتصوَّر على شاكلة عُضويةٍ حية، وهو ما سُمي بـ«مذهب حيوية المادة» hylozoïsme (كلمة مشتقة من *hylè*، أي مادة، و*zoon* أي حيوان). هذا المذهب يؤدي إلى الاعتقاد في قوى غيبية، لامرئية، في قدرات ملغزة تبعث الحياة في طبيعة هي نفسها إلهية بدرجات متفاوتة. فإلى فترة ظهور العلم الحديث (مع مبدأ العَطَالة عند ديكارت، ولكن بقدر أهم مع الجاذبية الكونية لدى نيوتن)، بالإمكان قيام الخيمياء والإحيائية. ولن تنطفئ قدرتهما على الإغراء، من جهة أخرى، إلا بقدر كبير من التدريج، إلى حد أن نيوتن العظيم نفسه، رغم أنه أعطى الفيزياء إطارا نظريا لن تستبدله حتى بداية القرن العشرين، لم يكن يحْرِم نفسه من أن يتعاطى بالتوازي بعضَ التجارب في الخيمياء! ولكن يبقى مع ذلك أنه شيَّد علما تُفقِد مبادئه الخيمياءَ نهائيا كلَّ شرعية. فعلى العكس من التصور النيوتوني لفضاءٍ وزمانٍ متجانسيْن حيث كل حَدَث هو ناتج عن علة فاعلة، فإن الخيمياء تفترض بالفعل أن توجَد في الطبيعة على اعتبارها مقدسةً، قوًى غيبية ملغزة لا بد على نحو ما من السعي إلى

التحالف معها لإحراز مفعولات «سحرية»- كتحويل الرصاص إلى ذهب على سبيل المثال. وهكذا تشبه الطبيعة في العصر الوسيط بعض الشيء الطبيعةَ الممثّلة في قصص الساحرات التي نقبل على قراءتها أثناء الطفولة، وحيث بوسع الأشجار في الليل أن تقتلع جذورها من الأرض لتمضي في المشي والكلام: إنها طبيعة مفعَمة بالحياة، بالمعنى الذي نقصده في الحديث عن «الإحيائية». وفي كلمة، هي عالم مليء بالسحر. ويكفي، لتقدير ما قُطع من أشواط، أن نتذكر ما يحكيه شارل بيرو Charles Perrault إلى ذلك الحين من قصص الساحرات إلى الكبار، بينما لا يخطر ببالنا أن يكون لها جمهور من غير الأطفال.

إن مبدأ السبب الكافي، ومبدأ العطالة، والفكرة القائلة بأن لا شيء يَحْدُث بدون علة وأن كل شيء من حيث المبدأ قابل للتفسير العقلي ستكْنُس، من خلال البناء، هذا الكون المليء بالسحر، وترمي به في دائرة نزوات المخيّلة الطفولية أو تهيؤاتها؛ ومن ثم نفهم لماذا سيترتّب على ذلك، على سبيل النتيجة الحتمية، تحرير العالم هذا من السحر، مع ازدهار الإنسانوية. فستزول الآلهة من الكوسموس، وتغادر الكون، ولن تكون الأرض جايا Gaïa ولا السماء أورانوس Ouranos، وستطهَّر الطبيعة نهائيا من قواها الغيبية، باستثناء ما يدور بالتأكيد في مخيلة بعض المهوَّسين. ولن تكون قصص الساحرات سوى تقليد قديم ستخصَّص روايته للأطفال. وفي سياق تحرير العالم هذا من السحر، وانسحاب ما هو إلهي، ستَفرض علاقة جديدة بالطبيعة نفسها، فتصبح هذه الأخيرة مجردَ احتياطي لأشياء قابلة للاستغلال والاستعمال، تُسخَّر كيفما أريدَ لها، وفضلا عن ذلك فهي قابلة للتفسير كليا، على الأقل من حيث المبدأ، من قِبَل علم لا ينفك عن التوسع لبسط سيادته عليها أكثر فأكثر دون انقطاع.

وراء هذا التحول الجذري في كيفية إدراك العالَم، هنالك بالتأكيد الحركة القوية المنصبّة على نقد المعتقدات الخرافية، والتي تشق فلسفة الأنوار برمتها، سواء في فرنسا، مع فولتير وديدرو Diderot والموسوعيين، أو في ألمانيا حيث سيسهم خاصة كانط في هذا الصراع. إن ما يحدو هذا النقد هو إرادة القضاء على كل العوائق التي تضعها الظلامية في طريق التقدم، وعلى كل ما يمكن أن يَحُول دون إضفاء الشرعية على جهود البشرية، الرامية إلى السيادة على الطبيعة واستخدامها من أجل غاياتها الخاصة.

السمة السادسة

التفاؤل وفكرة التقدم

- يمكن إذن، بل ينبغي أن نتصدى للطبيعة حين تكون مناوئة لنا.

لا بد من أن ندرك فيم تعبِّر هذه الفكرة، المبتذلة في الظاهر، عن بعض المحاور الأكثر قوة من روح الأنوار، الأمر الذي يقودنا إلى الوقوف على مفهوم التقدم ومشروع الزيادة باطِّراد في حقل الحرية الإنسانية، مع إعطاء البشر وسائل أكثر فأكثر لبلوغ السعادة.

- في تلك الفترة وقع حدث سيترك بصماته في كل العقول: وهو زلزال لشبونة الذي دمر المدينة سنة 1755، وأدى إلى موت ما بين خمسين ألفا ومائة ألف نسمة في يوم واحد! هذه الكارثة الطبيعية ستبعث كل المفكرين الكبار في ذلك العصر على التأمل، فيرون فيها، وعلى رأسهم فولتير، تجسيما مأساويا لكوْن الطبيعة عدوا للبشر إذ غالبا ما تهدِّد وجودهم، ولكنهم يرون فيها أيضا تبريرا للمنافع التي يمكن انتظارها من تقدم العلوم والتقنيات. فالتقدم يمكّننا من بسط سيادتنا بقدر متزايد على هذه الطبيعة المناوئة لنحتمي منها ونتحرر، ونحقق الانعتاق

(نجد هنا من جديد فكرة أن الحرية هي المصدر والصميم لمعنى الحياة الإنسانية). وفي ذات الوقت، سيعطينا التحكم في الطبيعة القدرة على استخدامها لرفاهية البشر- علما بأن «السعادة فكرة جديدة في أوربا» كما سيقول سان جست Saint-Just.

وهكذا، ستكوِّن الحرية والسعادة معا أساس تفاؤل الأنوار، وصميمَ مفهومِ التقدم. فما هو هذا التقدم؟ إنه التقدُّم الحاصل في تحرُّر البشر ورفاهِ عيشهم، وبالتالي فهو مرتبط في آن واحد، لدى مفكري الأنوار، بالصراع ضد المعتقدات الخرافية وبالسيادة على طبيعة لم تَعُد مليئة بالسحر ولا بقوى غيبية تبعث فيها الحياة. وهكذا، تبدو الفكرتان، فكرة التقدم وفكرة تحرير العالَم من السحر، وثيقتي الارتباط.

السمة السابعة
دمقرطة المعرفة

- كلتا هاتين الفكرتين تتطلب أن يُبذل كل شيء لتمكين أي شخص من امتلاك وسائل المشاركة في التقدم بأكثر ما يمكن من الجدوى، وامتلاك وسائل التحكم في الطبيعة على الوجه الأفضل، والعمل على تحقيق سعادته، وكذلك على تحقيق سعادة الآخرين. ومن ثم، تصبح دمقرطة التربية والمعرفةِ هدفا مصيريا.

- تلك هي السمة السابعة لصورة الإنسانوية بوجه عام، يجسِّمها مشروع الموسوعة الكبرى الخاصة بـ«العلوم والفنون»، أكثر من المشاريع الأخرى، وقد أشرف على إنجازه ديدرو ودالمبيرD'Alembert. ولكن تُجسمها أيضا نشأةُ المتاحف العمومية الكبرى حوالي سنة 1800.

هنالك في صميم روح الأنوار قناعة بأن العلم أو المعرفة بوجه عام يمكن، على حد تعبير فولتير، أن «تسحق الحقير» écraser l'infâme، أي أن تقاوم المعتقدات الخرافية التي تكبِّل العقول (لتحرير البشر

باطنيا من جبروت الظلامية) وأن تصارع الطبيعة التي تُثْقِل على الأجسام (لتحرير البشرية من التهديدات التي تثقل عليها من الخارج). فالمعرفة العلمية والثقافة لهما وحدهما القدرة على تحرير الأفراد من هاتين الآفتين، ويتوقف إذن على نشرهما على أوسع نطاق نجاحُ المشروع الرامي إلى تحرير البشرية وجعلِها أكثر سعادة. هذا بالتأكيد هو المشروع الذي يحدو ديدرو ودالمبير طوال إنجاز الـموسوعة.

وبالفعل، يمكن القول إن هذه الـموسوعة تمثِّل المشروع الكبير البيداغوجي والديمقراطي الأول، وإن كانت العبارة في هذا السياق تتضمن بعض المفارقة التاريخية (بالطبع لم يكن المؤلفون ليعبّروا عن مقاصدهم بهذه الألفاظ). وعلى كل حال، من المؤكد أن الأمر يتعلق بجعل المعرفة في متناول أغلب الجمهور. وهنا أيضا، يخفي الابتذالُ الظاهري للحديث، بالنسبة إلينا نحن أبناء القرن الحادي والعشرين، فكرة ليست من الابتذال في شيء: إنها تعلن عن وجود علاقة تأسيسية بين الديمقراطية (الخروج من النظام القديم، إن شئنا) والعلم. ترى لماذا يولي الموسوعيون، وبوجه أعم إنسانيو الأنوار، أهمية من هذا القبيل لتلك العلاقة؟ لأن العلم في تاريخ الإنسانية هو الخطاب الأول الذي يشقّ الطبقات الاجتماعية وحدود الجغرافيا: العلم صالح للأغنياء كما للفقراء، للأقوياء كما للضعفاء، للأرستقراطيين كما لغير النبلاء، بل أيضا للألمان كما للفرنسيين والإيطاليين والهنود والصينيين. فالعلم الحديث قد بنى الخطاب الأول الكوني بحق، وبالتالي العالميّ، وزيادة على ذلك فهو ديمقراطي في العمق.

ثمة خطابات أخرى قبل الثورة العلمية الحديثة، ادَّعت الكونية، مثل المسيحية أو اليهودية، لكنها كانت تفتقر إلى حجج لا نِزاع فيها لتفرض نفسها بتلك الصفة، ومن ثم لم تتوصّل إلى ذلك. وسواء تعلق الأمر بالميثولوجيا أو الدين أو الفلسفة أو الأدب أو الشعر، فإن الخطابات

السابقة للعلم الحديث كانت خاصة وجهوية فحسب. العلم الحديث وحده كوني، وسينجح بالفعل عن طريق المدارس في نشر نموذجه عالميا، متجاوزا الفوارق القائمة بين الطبقات أو الحدود الجغرافية.

- إن إحداث المتاحف العمومية الأولى حوالي العام 1800 ينبع، كما قلتَ، من نفس الحرص على فتح مَنْفَذ مباشر للأعمال الكبرى، لفائدة الشعب، وعلى إعطاء كل واحد الفرصة لتملّكها.

- في الواقع، باسم هذا المثل الأعلى ذاته (وإن كان مصحوبا، كما سنرى، بدوافع أخرى)، سيتم بحق، غداة الثورة الفرنسية، إنشاءُ المتحف العمومي. اللوفر Louvre، البرادو Prado، المتحف البريطاني British Museum والمتاحف الكبرى في أوربا وقع إحداثها في تلك الفترة لثلاثة أسباب شيِّقة. أوّلا، كان الهدف حماية الأعمال الفنية من التحطيم أثناء الثورة، ثم كان يُراد استبدال مكاتب التحف الخاصة (حيث كان الأرستقراطيون المُجَمِّعون يعرضون أعمالا وأشياء من شتى الأنواع، غالبا في فوضى عارمة أو وفق مقاييس ذاتية) بمتاحف تقدِّم عرضا لمجموعاتهم منظّما بصفة منهجية، ومتماشية مع تصورات فلسفة التاريخ التي بدأت تعرف نموا في ذلك العصر (سيُفضَّل في كل مكان تقريبا العرض حسب التسلسل الزمني). وأخيرا، كان يُراد عرض الأعمال الفنية للجمهور الواسع. وهكذا نشأت مع هذه الأهداف الثلاثة الفكرةُ الحديثة عن الثقافة وبرز ما يمكن تسميته اليوم بـ«السياسة الثقافية الديمقراطية».

السمة الثامنة

الإنسانوية الحقوقية، اللائكية ودور التاريخ

- نأتي إذن إلى السمة الثامنة من هذه الصورة الممثِّلة للإنسانوية.

- أوضح منذ البداية أن هذه السمة لا تَنتُج مباشرة عن سابقتها، بل

هي ذات صلة وثيقة بالخصائص الخمس الأولى التي حاولتُ إبرازها. إنها نهايةُ ما هو لاهوتي- سياسي (وبتعبير آخر، نهاية تصورٍّ للسياسة على أنها خاضعة لمبادئ الدين)، ونشأةُ إنسانوية حقوقية ستؤسِّس القانون على إرادة البشر وعقلهم، وليس بعدُ على تمثُّل الكوسموس أو قوانينِ الألوهية: بمعنى أن نقد الدين سيتمخّض هكذا عن التعريف الحديث لأوربا.

ولكن كيف نعرّف أوربا؟ يتواصل الجدل إلى الآن، كما لا يخفى على أحد، حول هذه المسألة، سواء في صلب العالم المسيحي أو المؤسسات اللائكية التابعة للاتحاد الأوربي. فهل أوربا هي قارة الأمم المسيحية؟ أم على العكس هي قارة اللائكية؟ الحقيقة أنها الاثنتان معا، خلافا لما يتصوره «المتحمسون» الأكثر دغمائية «لمبدأ اللائيكية» أو المسيحيون التقليديون. فمن المهم فهم هذه العلاقة.

إن رسالة المسيح، كما تبدو في الأناجيل، تتميز برفض تحديد القواعد التي قد تأتي لـ«تقنين» الحياة اليومية، إذ يُحِيلنا باستمرار إلى ضميرنا الحر، وهو نوع من المنتدى الباطني، خلافا لكل الفروض الطقوسية الغالبة على اليهودية في عصره، الأمر الذي يفتح فضاء لامسبوقا من الاستقلالية ستجد فيه اللائكية بعد ذلك بكثير أرضية مساعدة على الانتشار. هذه الطرافة في المسيحية ستجعل ممكنا انتقال الديمقراطيات المسيحية إلى اللائكية. فلا بد من تذكُّر ما قاله المسيح في إنجيل مَرْقَص Marc. مثلما هو في الغالب، يُضطر المسيح إلى مواجهة نقد اليهود الأورتودكس والفَريسيين pharisiens والصَّدوقيين Sadducéens، الذين لاحظوا هذه المرة أن صحابته لم يغسلوا أيديهم قبل الإقبال على الأكل، كما أخذوا على المسيح أن له أصدقاء «مدنَّسين». والحقيقة أنه محاط بمهمَّشين،: بمذنبين، وعشيقات يعِشن على حساب الرجال،

وباختصار هو محاط بأناس لا يُستحب التعامل معهم، ويُعتبرون على كل حال غير جديرين بالمعاشرة من قِبَل النخب اليهودية التي تتحدث إليه. ويجيبهم المسيح كما يلي: «لا شيء خارج الإنسان يمكن أن يَنْفَذ إليه فيدنّسه، ولكن ما يخرج منه، ذاك ما يدنّس الإنسان» (إنجيل مَرْقص، 7، 15). إن ما يدنّس القلب والروح يأتي من الداخل، هو الأفكار القبيحة، والنوايا الفاسدة، وليس بالتأكيد الأغذية أو كل ما يمكن استيعابه من الخارج بوجه عام. ذاك، بالتأكيد، نوع من النسف للطقوس الغذائية عند اليهود! وأشدِّد على أن المسألة في تلك الفترة لا تتعلق بمسيحيّ في معارضة يهود، بل بيهودي، يمكن الآن أن يُعتبر لبيراليا، يعارض يهودا أورثدوكسيين، بما أن المسيح نفسه هو حَبْرٌ، حكيم يهودي، يسعى وَعْظُه إلى أن يقرِّب المؤمنين من ممارسة أكثرَ أصالة لدينهم.

أما بالنسبة إلى مسألة العلاقات بين المسيحية واللائكية، فإن هذا المقطع من الإنجيل رائع تماما لأنه بمعنى ما، كلما فرض دين معيَّن إطاره القانوني على الحياة اليومية، وجد أكثر صعوبة في إعطاء ما لِقيصرَ لقيصر وما لله لله. هنا أيضا، ما يهم المسيح ليس حرْفية النص بل الروح، ليس القانون هو الذي يهم، بل القلب. ففي الأناجيل، لن نجد أمرا يمسّ ما يجب أن يُؤكل، والطريقة التي بها يجب اللباس، والساعة التي يَحْسُن فيها الزواج. وعمليا، لا يأتي أبدا ما هو ديني ليصبغ الحياة اليومية؛ ففي كل المواضيع العملية، يُردّ الفرد كما قلتُ، إلى منتداه الباطني. وهذا صريح تماما في حادثة المرأة الزانية حيث يُحِيل المسيح من يريدون رجْمها حتى الموت إلى ضمائرهم، فيقول لهم: «من كان منكم بلا خطيئة، فليرْمِها بالحجر الأول». وهكذا، فإن المسيحية في كل مكان ستثمِّن الضمير بالنسبة إلى الطقوس الخارجية. فلم تكن الإلزامات القانونية في التقليد المسيحي سوى إضافات متأخرة ومتغيرة، لم تكن

لِتعيد النظر أبدا في الدور الرئيسي الموكول إلى حرية الاختيار، مهما أمكن لها (أي الإضافات) أن تصبح مُثْقِلة في فترات معينة. وفضلا عن ذلك، فإن مواقف الكنيسة الكاثوليكية الحالية من الإنجاب بمساعدة طبية (PMA) ومن الزواج المِثْلي أو زراعة الخلايا الجِذْعية الجنينية لا يمكن أن تستند مباشرة إلى أي كلام صادر عن المسيح كما تنقله الأناجيل: ذلك أن النصوص قليلا ما تتحدث في آخر الأمر عن الأخلاق، فما بالك بالأخلاق الجنسية وبالـ«القانون الطبيعي» بحيث تُولي النصوص بقدر كاف من الوضوح استقلالية نسبية عن الدين والسياسة. وهذا ما يفسِّر إلى حد كبير أن الأمم المسيحية كانت في النهاية أقل مقاومة من الأمم الأخرى بكثير لبروز اللائكية الديمقراطية.

- نرى من خلال ذلك فيم كانت المسيحية على وجه التقريب قد أعدّت الأرضية للائكية، إذ كانت تُحِيل قرارات الحياة اليومية إلى اختيار الضمير وتفْصل بين ما ينتمي إلى السياسة وما يُردّ إلى الدين. بقي أن الانتقال من مساواة بين الضمائر أمام الإله إلى مساواة أمام القانون، قائمة هذه المرة على إمكان الحرية الموجود لدى كل إنسان، يغيِّر المعطيات تغييرا عميقا، كما أكدنا على ذلك أعلاه. فهلّا انكببنا الآن على ما تقدمه اللائكية من جديد بالأساس مقارنة بالرسالة المسيحية؟

- بلا شك، ولكن من الضروري أن نبيّن جيدا أن اللائكية ليست الإلحاد- عفوا عن ذكر هذه الحقيقة المبتذلة، إلا أنها لا تحظى دوما بحسْن الفهم- بل لا تعني اللائكية حتى رفْض النزعات الجماعَوية communautarismes، كما يُفهم أحيانا. تلك هي الفكرة التي تُستشف من الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن لسنة 1789 حيث يحظى الكائن البشري بحقوق ويكون جديرا بالاحترام في استقلالية أو بقطع النظر عن جذوره الجماعية، سواء كانت دينية، إثنية، لغوية، ثقافية أو

قومية. نحن هنا في سياق نزعة كونية تعلو على المواطنية باسم الكائن البشري. وقد تطرقنا بما فيه الكفاية إلى هذا المحور في ثنايا هذا الفصل بحيث لا حاجة إلى العودة إليه بإسهاب.

إن الحرية التي تهَب الكائن البشري كرامته الخاصة بما هي القدرة على الإفلات من كل الانتماءات والتحديدات الاجتماعية أو الطبيعية، إنما هي المبدأ الذي ستنشأ عنه فكرة اللائكية: وهو إقرار بحق الأفراد في الانتماء إلى أي مجموعة يختارها في دولة لا يكون لها هذا الحق. فليس للدولة دين رسمي، وليس لها أن تفرض أي انتماء جماعي، الأمر الذي يسمح بالذات لمختلف الديانات بالتعايش سلميا. وكذلك ابتُكرت اللائكية بالأساس لوضع حد للحروب الدينية التي أدمت فرنسا منذ فرنسوا الأول. فالأديان الأقلية تلقى تهديدا متواصلا في النظام الثيوقراطي (أو نظام الدولة الدينية) من قِبَل دين الأغلبية. وما يميِّز أوربا إذ بُنيت في سياق روح الأنوار، هو التّوْق إلى اللائكية ونقدُ النزعات الجماعوية العدوانية، والأولويةُ المعطاة للحرية منظورا إليها، وأعيد ذلك، من حيث هي القدرة على الإفلات من كل ضروب التجذر الجماعي وكل التحديدات القَسْرية، اجتماعية كانت أو طبيعية.

- من هذه الزاوية، تبدو اللائكية نوعا ما على وجهين: من وجهة نظر الدولة والعلاقات التي تتعهدها مع المواطنين، يتعلق الأمر بالتجرد تماما من جماعات الانتماء مهما تكنْ، ولكن هذه المسافة ذاتها تضمن للمواطن حرية ممارسة حقه في النقد بالكامل تجاه جماعته الأصلية، وتضمن له أيضا إمكان الانعتاق منها، بل وحتى اختيار جماعة أخرى لفترة تحلو له.

-هذا ما يسمح للمرء بأن يكون ملحدا رغم انتمائه إلى أمم مسيحية، وحرا في نقد فرنسا ذاتها إن كان فرنسي الجنسية.

- المساواة المسيحية في الإله، حالما تُعلمَن، تنتقل إذن إلى أساس إنساني تماما، إذ يصبح البشر متساوين أمام القانون بحكم الأمر التالي بالذات، وهو أنهم متساوون بقدرتهم على الحرية.

- بالفعل، ذهب توكْفيل إلى القول بأنه إذا كانت حقوق الإنسان قد ابتُكرت في أمم ذات تقليد مسيحي، فلأنها عَلْمَنت ببساطة فكرة المساواة أمام الإله لتحويلها إلى مساواة أمام القانون. فهو، على حد علمي، من بين الأوائل الذين أقاموا هذه العلاقة على نحو واضح بهذا القدر. فقد كتب في الديمقراطية في أمريكا قائلا:

«إنما نحن الذين أعطينا معنى عمليا ومحدَّدا لهذه الفكرة المسيحية، وهي أن البشر يولدون متساوين، وطبقناها على وقائع هذا العالم. وإذ حطمنا في العالم كله مبدأ الطبقات والفئات المنغلقة على ذاتها، واكتشفنا من جديد، كما يقال، فضائل الجنس البشري الضائعة، ونشرنا في الكون برمته مفهوم المساواة بين الجميع أمام القانون مثلما أنشأت المسيحية من قبْل فكرة المساواة بين كل الناس أمام الإله [أنا الذي أشدد]، أقول: عندئذ نحن الفاعلون الحقيقيون في إلغاء الرق»[1].

إن الفكرة الجمهورية هي إذن بالتأكيد عَلْمَنة للرؤية المسيحية، مثلما أن بطاقات الاستحسان وقُبّعات الحمار في مدارس الجمهورية تعيد إنتاج بعض الشيء من الروح التي تحدو مَثَلَ الوَزَنات parabole des talents - من ذلك أن رجل الأمن في فرقة الخيّالة يفضل تلميذا قليل الموهبة ولكنه مجتهد، على تلميذ موهوب ولكنه لا يعمل البتة، هذا معروف جدا.

وهكذا يبدو الإرث المسيحي للذهن الفطِن حاضرا على نحو خفي في الجمهورية. غير أنه بالتأكيد تخطر على بالنا صورة القساوسة الرافضين،

(1) ألكسيس دي توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، المرجع نفسه.

وصدى الجدال حول الفصل بين الكنيسة والدولة. فلا تتعلق المسألة بإنكار أن الكنيسة الكاثوليكية كانت لمدة طويلة معادية للجمهورية، ولا أن الدولة قد اتبعت في فترة معينة توجُّها مضادا للكهنوت، بل يتعلق الأمر فحسب ببيان تأثير الرسالة الإنجيلية في الحركة التي قادت شعوب أوربا إلى التحرر من التقاليد (بما فيها التقاليد المسيحية) قصد الظفر باستقلاليتها القائمة على الحقوق غير القابلة للتنازل. وهكذا تُمَثِّل المساواة الإتيقية التي يدعو إليها المسيح لحظة لا مَحِيدَ عنها في هذه المسيرة نحو تحرر الإنسانية، وإن كانت الكنيسة التقليدية قد سعت جاهدة إلى مقاومة تلك المسيرة، معتمدة في ذلك على عقيدة تُومَوِية [نسبة إلى توما الأكويني] تفترض عالما متراتبا وحتى إقطاعيا. وهكذا ندرك فيم تكون أوربا الحديثة قارة اللائكية وقارة النصرانية معا: هي إحداهما لأنها هي الأخرى.

- إن عَلْمنة الرؤية المسيحية ضمن المبادئ الإنسانوية تذكّر بما قلنا أعلاه عن علمنة الميثولوجيا ضمن تصور الكوسموس الذي أسهب في بيانه فلاسفة اليونان في العصر القديم. تُرى إلى أي حد يمكن أن نذهب في هذه الموازاة؟ لدينا انطباع بأن الأمر يتعلق، من الناحية الصورية على الأقل، بالسيرورة ذاتها في كلتا الحالتين، وكأن العلمنة هي إحدى الروافع الكبرى للابتكار الفلسفي، ولكن يبدو لي من جهة أخرى أن الإنسانوية أحدثت في الرسالة المسيحية تحولات أشد أثرا مما فعله الفلاسفة اليونانيون بالنسبة إلى حكمة الأساطير. فلئن رد المسيح من يتحدث إليهم إلى ضميرهم الحر، أكثر بكثير مما فعلته وتفعله الآن الكنيسة الكاثوليكية، فإنه يبقى مع ذلك أنه يتكلم ويعمل باسم الإله، ولا يكاد يترك للآخرين سوى أن يختاروا القبول بذلك (باستثناء ما يتعلق بدواعٍ سيئة). فهنالك، حسب إحساسي، بُعْد سُلطوي بالأساس

(يكفي قراءة المقاطع التي يطلب فيها المسيح من أتباعه ترْك كل شيء، بما فيه عائلاتهم، لاتّباعه)، يُرجِع، فضلا عن ذلك، كل ما له معنى في الحياة الإنسانية إلى العلاقة بالإله. أما الإنسانوية، فهي إذ تستعيد فكرة المساواة المسيحية لتأسيسها على الحرية الفردية، ستعطيها شمولا أكثر اتساعا يغيِّر دَلالتها بقدر كاف من العمق، فتصبح الحرية لوحدها قاعدتها الخاصة، وسيعطي المفكرون الإنسانويون بعض المعنى لأبعاد من الوجود أهملتها المسيحية- نذكُر، لضرب مثال فحسب أردناه كاريكاتوريا، حرية الصحافة التي لم تكن لأسباب بديهية من اهتمام المسيح !

- بوسعي أن أفهم روح هذه الملاحظة، ولكني لا أشاطرها تماما. ففي نظري أن المماثلة كاملة بين علمنة الميثولوجيا اليونانية من قِبَل فلاسفة العصر القديم وبين العلمنة التي حققتها الإنسانوية انطلاقا من المسيحية. فكما أن أفلاطون وأرسطو والرواقيين عَقْلَنوا وعَلْمَنوا أصل الآلهة لهِزيود وأوديسة هوميروس والأساطير اليونانية الكبرى والمسرح الكلاسيكي، كذلك ستقدِّم الجمهورية في شكل عقلي قائم على الحجّة جوهرَ رسالة إنجيل يوحنا، التي لا تتبدى، على غرار الميثولوجيا، كخطاب ذي بناء عقلي، بل تعتمد على الأمثال paraboles. ولا يعبّر المسيح في الواقع إلا على هذا النحو. يمكن بالتأكيد اعتبار أن الأمر يتعلق بخطاب دغمائي لأنه غير قائم على الحجة، إلا أن دور الأمثال، كما دوْر حكايات الساحرات، هو أن تتحدث إلى الجميع. فالمسيح يتوجه إلى أناسٍ جَهَلة تماما، إلى رعاة في الغالب. ولا يمنع ذلك من أن يكون المَثَلُ حاملا لأفكار تدعو بالذات إلى التفكير. ذاك من جهة أخرى أحد الأسباب التي سمحت لفلسفة مسيحية بأن تنمو في العصر الوسيط: فليس كل شيء معرفة منزَّلة، ولا بد أيضا من تفكيك معنى

المدوَّنة التي انتقلت إلينا، وخاصة تأويل الرسالة الضمنية التي تتخفى في أمثال الإنجيل الكبرى.

- إذا كانت إنسانية الإنسان تقوم إذن في الحرية، منظورا إليها بما هي قدرة على التخلص من كل ما يعيّننا، عبْر التاريخية المضاعَفة التي تجرّنا إليها (التاريخية الفردية الراجعة إلى التربية، والتاريخية الجَمْعية الخاصة بالثقافة والسياسة)، عندئذ سيكون مذهب الخلاص الناجم عنها مذهبا «تاريخانيا» *historiciste*، فيكون المرء قد أنقذ حياته حين يقدِّم لَبِنته في بناء صرْح التقدم، حين يقدِّم إسهامه في تاريخ تحرُّر البشر وسعادتهم. إنها إيديولوجيا «العلماء والبُناة» كما وصفناها أعلاه. إلا أن ثمة طريقتين في تصور الدور المركزي المسنَد هكذا إلى التاريخ: إما أن ننظر إليه على أنه نتاج مجهودات البشر الإرادوية لتحقيق التقدم الذي يشهد عليه؛ وإما أن نعتبر أنه يخضع لقوانينه الخاصة (الاجتماعية و«الحضارية» والاقتصادية) التي يكون البشر أدواتها غير الواعية، وإن كان لهم جدوى عن غير دراية.

- سنشهد بالفعل نشأة فلسفتين في التاريخ متعارضتين طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ولكنهما حاضرتان سلفا على نحو جنيني في القرن السابع عشر. من جهة، فلسفة في التاريخ إرادوية، بِناءَوِيّة constructiviste، وفق النموذج الديكارتي، بل أكثر من ذلك وفق النموذج اليعقوبي jacobin، مصحوبةً بهذه الفكرة الثورية في حد ذاتها، وهي أن البشر، واليعقوبيين بالمناسبة، ليسوا قادرين فحسب على القطع مع ماضي النظام القديم، بل هم قادرون أيضا على بناء عالم جديد بـ«الحِيَل» وحدها الناجمة عن مهارتهم التقنية والاستراتيجية، عالم متوافق مع المشروع العقلي الذي يقترحون على أنفسهم تحقيقه- هنا يكون لدينا إذن تاريخ في الإرادة والوعي، تاريخ ثوري أو إصلاحي على الأقل.

غير أننا نرى أيضا قيام تصور آخر يعتمد فكرة أقل سذاجة، وهي كما سيقول ماركس وريث هذا التقليد أن «البشر يصنعون تاريخهم دون دراية بالتاريخ الذي يصنعونه». يظهرُ هذا الموضوع سلفا عند ليبنتز وماندفيل Mandeville، ونجده مجدّدا في نظرية «اليد الخفية» لدى آدم سميث، ثم عند كانط في نصوصه الكبرى حول التاريخ، وعند ريكاردو، إلخ، وبالتأكيد في صميم أعمال هيجل وماركس. ووراء كل ما يتعارض فيه هؤلاء الكتاب ويميِّزهم عن بعضهم البعض، فإنهم يشتركون في القناعة بأن أسباب التاريخ تُفلت بقدر واسع جدا من الفاعلين فيه، لأنه مُحصَّلة عدد لامتناه من القرارات، الواعية والإرادية بالتأكيد، ولكن مفعولها الجملي غير متوقَّع تماما من قِبَل الأفراد. «إن البشر يصنعون تاريخهم، ولكن دون دراية بالتاريخ الذي يصنعونه»، بمعنى أنهم هم المحرِّكون له بالتأكيد (وليست تحرِّكه قوة أو إرادة خارجة عنهم)، ولكن تفاعُل العلاقات المتبادلة فيما بين قراراتهم كما تفاعُل ردود أفعالهم، يُنتج محصَّلة عامة لا أحد أرادها أو يتحكم فيها. ومن هذا المنظور، فالتاريخ لا واعٍ بكليته، غير قابل للتوقع، بل هو قوة عمياء.

إذن، انطلاقا من القناعة المشتركة بأن التاريخ هو الموجِّه الكبير للتقدم والمَوْطِنُ لمعنى الحياة الإنسانية، يتعارض تصوران للتاريخية متباعدان تمام التباعد: تصور ثوري (لا تكون الإصلاحية سوى نوعيته الملطَّفة)، بِنَاءَوِيّ وإرادويّ، حيث يستطيع البشر أن ينتظموا عن وعي للقطع مع الماضي وصنع المستقبل (وهذا ما يبرر بالأساس المشاريع الثورية والإصلاحية الأكثر طموحا)، تصوُّر ليبرالي يَنْزَع على العكس إلى الحيطة في قيادة التغييرات الجمعية، إن لم يكن ينزع إلى «دَعْه يفعل»، إذ من المسلَّم به أن العدد اللامتناهي من الأفعال الصغيرة، وكل المبادرات، وكل البحوث العلمية التي تتشابك لإنتاج تلك المحصَّلة

العمياء التي هي التاريخ، لا يمكن لأحد أن يحصرها ولا أن يتحكّم فيها، بل لا يقدر على ذلك حتى أقوى رئيس دولة في العالم.

ذاك عرْض للصورتين اللتين ستأخذان مكانهما في هذا السياق. هيجل سيكون بالتأكيد من صف الليبراليين، مهما تكنْ عظمة إعادة بناء التاريخ الجدلية التي يقترحها. أما ما تتميز به الماركسية من سمة خاصة جدا ومتفجرة أيضا، فهو أنها ستحاول التركيب بين الصورتين. وفضلا عن ذلك، سيأخذ ماركس من الرؤيتين للتاريخ، وهذا ما يفسّر من جهة أخرى وإلى حد كبير وجود العديد من الماركسيات. فمن ناحية، يقترح فلسفة إرادوية وثورية تدعو إلى التدخل النشيط في المجتمع المدني لقلب النظام البرجوازي والقيام بـ«تغيير» المجتمع «من الأساس»؛ ومن ناحية أخرى، يَعْرُض لفلسفة في التاريخ تُخضِع مجراه لمفاعيل البنى التحتية الاقتصادية. وبنوع من المفارقة، يتصور ماركس الوجه الثاني من نظريته وفق نموذج «اليد الخفية» الليبرالي لدى آدم سميث أو وفق حركية «حيلة العقل» الهيجلية (حيث يمتد «منطق» التاريخ لا محالة، مستعملا لغاياته أفعال الأفراد ذات الدواعي الوهمية). ويبرز للعيان أن ما يثير قدرا عاليا من الإشكال هو الدعوة إلى عمل ثوري واع بأهدافه وبالمفاعيل التي يسعى إلى إحداثها، بينما يتم من جهة أخرى الحرص طويلا على البرهنة على أن التاريخ تقوده آليا في كل جانب علاقاتٌ اقتصادية متبادلة، غائبة بالضرورة عن وعي الأفراد. ومهما تكُنْ عبقرية ماركس التي لا نزاع فيها، فثمة ثغرة في فلسفته تفسِّر جزئيا الانحرافات التي أدى إليها دائما إدخالُها حيز التطبيق. وسنعود مع بعض المزيد من التفصيل إلى إسهام هيجل وماركس في نظرية التاريخ، لأن ما يتميزان به من طرافة وعمق وكذلك موقفهما الوسيط بين الحقبة الإنسانوية وعهد التفكيك déconstruction، كل ذلك يستحق العودة إليهما من جديد.

- قبل المرور إلى السمة التاسعة والأخيرة المعلن عنها، بودي أن أطرح سؤالا «تكميليا»: بحسب ما نتصور التاريخ على اعتباره نتاج مشاريع البشر الإرادية أو محصَّلة آليات عمياء، ألا يحملنا الأمر على تصور دور القانون على نحو مختلف تماما من حالة إلى أخرى؟

- أجل، بالتأكيد، إنها بالذات نقطة ذات دلالة خاصة تتعلق بالمواقف المتعارضة التي نُدْعى إلى اتخاذها في المواضيع الحقوقية والسياسية بحسب انتمائنا إلى هذه المدرسة أو تلك. ففي التصور الإرادوي، يُنْظَر إلى القانون على أنه لا بد أن يمارس فعله «من الأعلى إلى الأسفل»: بمعنى أن الدولة تسُنّ قوانين لإصلاح مجتمع مدني فاسد، منساق وراء المصالح الخاصة والبحث عن الربح، وهو على مشارف الإجرام، وميّال على كل حال إلى الاكتفاء بالنزْر القليل الذي يمتلكه من الفضيلة؛ يهدف القانون إذن إلى «تقويم اعوجاجه» ودفعه قدر المستطاع إلى مستوى المَثَل الأعلى الذي يُراد للمجتمع. ذاك بامتياز روح القوانين الثورية.

أما في المنظور الليبرالي، فالقانون، النابع من المجتمع المدني، يصاغ نوعا ما على العكس، «من الأسفل إلى الأعلى»، على اعتبار أنه يرمي إلى الاستجابة للحاجات المعبَّر عنها من قِبَل الرأي العام، مع البقاء أقرب ما يمكن من انتظاراته- إن تشريعاتنا حول الإجهاض مثال جيد على هذه المقاربة الليبرالية، إذ تأتي لتكريس تطوّر العادات بدل أن تدّعي دائما إصلاحها.

لدينا هنا، بالتأكيد، تصوران مختلفان تماما للقانون، مرتبطان بفلسفتين في التاريخ قمنا بالتمييز بينهما. يجد النموذج الأول، الإرادوي، تجسيما كاملا في قانون نابليون، بينما النموذج الثاني، الليبرالي، يتحقق كاملا في التشريع الأنجلوسكسوني. وسيتعايش النموذجان إلى أيامنا هذه، وذلك لسبب أساسي، وهو أنهما يقابلان بعدَيْن يشكّلان الذاتية

الحديثة (الإرادة من جهة، والذكاء من جهة أخرى). غير أن التوسع في هذه المسألة الصعبة قد يجرنا بعيدا للغاية عن إطار هذا الكتاب...

السمة التاسعة
التربية والاستعمار

- لا نملك، كما أشرنا في البداية، إلا أن نعجب، إن لم نَجْزع، من ملاحظة أن الإنسانوية، المسخَّرة كليا لإيجاد عالم مبني بالحرية وللحرية، انتهت في الأخير إلى رؤى في التاريخ متحفزة لإقصاء كل من لا يشاركون فيه، إلى حد التخلص من ذلك إلى تبرير الاستعمار وحتى، مع الأسف، تبرير شكل مستمر من العنصرية الأبوية والراضية عن نفسها. وهكذا يبدو لي من اللازم أن نضيف إلى السمات الإيجابية التي ذكرناها لتعريف المثال- النموذج للإنسانوية، تلك السمة الأخيرة، وإن كانت أقل حظوة.

- إنها السمة التاسعة والأخيرة لصورة الإنسانوية. قدمتُ منذ حين إشارات سريعة إلى السمات الهيكلية نوعا ما، المميِّزة للإنسانوية الأولى والتي تبيِّن أنها استطاعت بنفس الحركة تقديس حقوق الإنسان والنيل منها دون حياء طوال فترة الاستعمار. فلا شيء يجسِّم على نحو أفضل هذا الوجه المزدوج للإنسانوية من مكافحة النصوص التي أفردها توكفيل من جهة لإدانة الرِّق في أمريكا، ومن جهة أخرى لتبرير السياسة الاستعمارية، بما في ذلك أشكالها الأكثر وحشية.

أوردتُ فيما سبق المقطع الذي بيَّن فيه توكفيل أن المبدأ الإنسانوي القائل بالمساواة بين البشر أمام القانون كان تحويلا لفكرة المساواة بين الناس أمام الإله كما جاءت في المسيحية، وليُحظي الأوربيين فيما بعد بأنهم «الفاعلون الحقيقيون الذين ألغوا الرق». وتحت عنوان: «ضد

النزعة المركزية الأوربية المنحازة إلى الاستعمار والرق»[1]، يشير أيضا: «ألا نتساق إلى القول، عند مشاهدة ما يجري في العالم، بأن الأوربي هو بالنسبة إلى البشر من أعراق أخرى ما يكون الإنسان نفسه بالنسبة إلى الحيوانات؟». ومع ذلك، كما يلاحظ، «يدل نجاح الشيروكي Cherokees على أن الهنود الحمر لهم القدرة على التحضُّر».

عندما نقارن نصوص توكفيل هذه بالكتابات التي يُفْردها هو ذاته للاستعمار في الجزائر، نبقى مذهولين: إن الأمر يتعلق بالدكتور توكفيل وبالسيد ألكسيس! الأول هو المناهض اللامع للنزعة المركزية الأوربية ولنظام الرق، والثاني مناصر للاستعمار شرس على نحو يثير الاستغراب. فبقدر ما كان عميقا ومؤثرا في وجهه الأول، يبدو عنيفا ودون تردد في وجهه الثاني: «ينبغي السعي قبل كل شيء إلى أن يتعود هؤلاء العرب المستقلون على أن يروْنا نتدخل في شؤونهم الداخلية. إن الاستعمار في غياب الهيمنة سيكون دائما في نظري عملا منقوصا وهَشًّا»، لأنه، كما يضيف، «اكتشفنا أوّلا أنه ليس أمامنا جيش بحق، بل أمامنا السكان أنفسهم. فلم يكن الأمر يتعلق بالانتصار على حكومة بقدر ما يتعلق بإخضاع شعب». وتثور حفيظته حين تتراءى له علامة رِفْق تجاه «السكان الأصليين» «indigènes»: «في بعض الأماكن، بدل إفراد الأوربيين بأخصب الأراضي وأفضلها سقيا وأحسنها تهيئة مما تملكه الدولة، أعطيناها إلى السكان الأصليين». فعلا، إنه لموقف فظيع إذ يتعلق الأمر بالتأكيد بـ«هدم القرى وقطْع الأشجار المثمرة وحرق أو اقتلاع محاصيل الزراعة، وإفراغ مخازن الحبوب، وتفتيش الأودية والصخور والكهوف لحجز النساء والأطفال والشيوخ والقطعان والأثاث. وبهذه الطريقة فحسب نستطيع إجبار هؤلاء الجبليين الفخورين على الإذعان

---

(1) قاعدة سيأتي ذكرها.

للهزيمة». ويستمع توكفيل جيدا إلى من يحتجّون على عمليات النهب هذه، مع الاعتراض عليهم بأن تلك «ضرورات مزعجة، ولكن كل شعب يريد محاربة العرب لا بد أن يخضع لها».

أستسمحكم في إيراد هذه الأقوال الطويلة، التي بدت لي ضرورية ليتضح بالملموس التجاورُ الذي لا يُصَدَّق في فكر إنسان على هذا القدر من الدقة والعمق، بين أسمى تصور للديمقراطية والاستعمار الأكثر بدائية. وقد سلط تزفيتان تودوروف Tzvetan Todorov الأضواء، في تقديمه لهذه النصوص[1]، على الواسطة التي بها يمر توكفيل من موقف إلى آخر: إنها بكل تأكيد الإحالة إلى فكرة الأمة Nation منظورا إليها على أنها مبدأ متعال يبرر تعليق حقوق الإنسان عندما يتعلق الأمر بتوسيع سطوتها (أي الأمة) على شعوب أخرى. ومع ذلك، فإن توكفيل نفسه يعطي مفتاح الوحدة بين هذين الوجهين في هذه القاعدة التي أصبحت مذهلة بالنسبة إلينا: «إن الشعوب التي تعلن المساواة بين كل الناس لها الحق في الهيمنة على الشعوب الأخرى التي هي دونها مرتبة».

- بعد مُضيّ الانطباع الأول الذي قد يوهمنا بأننا نقرأ ردًا من كتابات يونسكو *Ionesco*، أعتقد أننا نرى هنا، مُعرّاةً على وجه التقريب، جذورَ كل من النزعة المركزية الأوربية والعنصرية، وهما مَرَضَا الإنسانوية الطفوليان: إذا كانت الحرية والمساواة والتقدم تشكِّل وحدها كرامة الإنسان، عندئذ تكون الشعوب التي تفضّل مبادئ أخرى، متخلفة في أحسن الحالات؛ أما في أسوئها فهي تحتل مرتبة الدونية!

- هذا تقريبا ما سيقوله ويتصوره إنسان آخر عظيم من أنصار

---

(1) كانت لتزفيتان تودوروف فكرة ممتازة تمثلت في إعادة إصدارها، ضمن منشورات كمبلاكس Complexe (1988)، تحت عنوان المستوطنة في الجزائر *De la colonie en Algérie*.

الإنسانوية الأولى، وهو جيل فيرّي Jules Ferry الذي سيكون من أشد المنظِّرين دفاعا عن العنصرية الجمهورية والاستعمارية حيث لن يرى فيها بالأساس سوى جانب منطقي مكمِّل لمهمته كمربٍّ. «عنصرية جمهورية»: هذه العبارة ستصدم بعض القراء! ومع ذلك فهي مبرَّرة تماما، لأن عنصرية هؤلاء الاستعماريين الكبار من أمثال جيل فيري ليست من قبيل الطُرفة في شيء، وليست مرتبطة صدفةً بروح العصر، بل هي على العكس متجذرة في أعمق أعماق تصور معيَّن للمذهب الجمهوري. لا بد هنا من ذكر الكلمات التي تفوَّه بها فيري في المجلس في يوليو 1885: «أيها السادة، علينا أن نتكلم بصوت أعلى ومزيد من الصدق! لا بد أن نقول صراحة إن الأعراق العليا لها حق على الأعراق الدنيا... للأعراق العليا حق لأن عليها واجبا، وهو إدخال الأعراق

«الدنيا في الحضارة». إن هذا التصريح هو رجْعُ صدى لتصريحات بول بيرت Paul Bert الوزير في حكومة جمباتا Gambetta سنة 1881، والجمهوري أيضا، الذي شارك في تأسيس المدرسة اللائكية. يكرر بول بيرت على أنحاء مختلفة، مدعِّما قوله بحجج «علمية»، أن «السود أقل ذكاء بكثير من الصينيين، وخاصة من البيض»، بحيث «ينبغي وضع الساكن الأصلي indigène في منزلة تسمح له بالاندماج أو الزوال» (هكذا!). إن مثل هذه الأحاديث تطرح على المؤرخ، الذي لا بد أن يحترز من الأوهام الاستذكارية، سؤالا مضاعفا: هل كان ثمة، أم لم يكن، هناك علاقة ذاتية بين العنصرية الاستعمارية وبين الإنسانوية الأولى والفكرة الجمهورية؟ هل كان بالإمكان منذ ذلك العصر كسر تلك العلاقة؟

فيما يخص النقطة الأولى، تقديس الجمهورية الذي استولى على العقول اليوم يمنعنا منْ رؤية الحقيقة، لأنه بالتأكيد، ومهما يكنْ من

البداهة والإزعاج الاعترافُ بالأمر، يوجد في ذلك العصر علاقة وثيقة بين العنصرية الاستعمارية وبين المذهب الجمهوري. فقد ذكّرْنا بالسبب منذ حين، من خلال الإشارة إلى الطريقة التي يُحيل بها توكفيل إلى الأمة. لكن ينبغي أن نذهب أبعد من ذلك. فكما رأينا، تقوم الإنسانوية الجمهورية برمّتها آنذاك على فكرة معينة عن التقدم والتاريخ بلام التعريف. ففي رأيها أن هدف الوجود الإنساني هو الإسهام في التطور العام، وتقديم لَبِنة في بناء الصرح، على غرار هؤلاء «العلماء والبُناة»، وقد ذكّرتُ بأن مدرستنا أثناء الطفولة تنوّه بهم على نحو قويّ ومؤثّر. وعلى النقيض من ذلك بحسب هذا التصور، يبدو أن «الإفريقي» (كما كان يقال آنذاك، وكأنه بالإمكان رد كافة الأفارقة إلى مجموعة واحدة لا يكون كل فرد إلا تجسيما لها) لم يدخل أبدا في التاريخ: وفعلا، يبدو أن تقديس التقاليد والعادات القديمة، وبالتالي تقديس ما يأتي من الماضي، يمنع الشعوب من الانصراف إلى التقدم والتجديد. ومن ثم، فإنه في نظر «التقدميين»، وهم إنسانيونا الأوائل، تشبه القبائل التقليدية مجتمعا حيوانيا، مثل مجتمع النمل أو الأَرَض، أكثر مما تشبه مجتمعا «متحضِّرا» كما يقال. إذن لا بد من تربية «الطبيعيين» من الخارج، كما يُروَّض الأطفال، وحتى الحيوانات. وهنا نرى كيف أن التربية والاستعمار يتكاتفان بعيدا عن الصراع.

- هل بالإمكان في ذلك العصر أن يكون التفكير على نحو مغاير؟

- أجل، والدليل يحمل اسما، هو كليمنصو Clémenceau. في يوليو 1885، يجيب عن خطاب جيل Jules العظيم بهذا التصريح: بالاعتماد على «أطروحة السيد فيري، نرى الحكومة الفرنسية تمارس حقها على الأعراق الدنيا، بالمضي في محاربتها وحمْلها بالقوة على تبنّي مزايا الحضارة. أعراق عليا! أعراق دنيا! سرعان ما يقال هذا. أما أنا، فإني

أعْدُل عن ذلك خاصة منذ أن رأيتُ علماء ألمان يبرهنون علميا على أن الفرنسي من عرق دون الألماني». وهكذا، بصفته مناهضا للاستعمار ومن أوائل المناصرين لدريفوس Dreyfus، يبشّر كليمنصو بظهور مذهب جمهوري آخر، معاد للعنصرية والاستعمار، سينتهي- ولكن بعد الحرب العالمية الثانية فحسب- إلى الانتصار على المذهب الجمهوري لدى جيل فيري.

الفصل الثاني عشر

اللحظة الكانطية

نظرية جديدة تماما في المعرفة

- الآن وقد حصل في ذهننا المثال النموذج المميِّز للإنسانوية، بوسعنا الإحالة إلى هذا الإطار لنهتدي في ثنايا أعمال إيمانويل كانط (1724-1804) الفلسفية. إن قراءتها صعبة، إلا أن إسهامها في تاريخ الفكر حاسم للغاية بحيث نفقد الكثير إن جهلناه. لقد جدد كانط بعمقٍ فهْمنا لما يجعل المعرفة الموضوعية ممكنة، ولِما يؤسس القِيَم الأخلاقية، وما يميِّز الإحساس الجمالي، ولِما يعتمل في التاريخ. وأبرَزَ أيضا ميول العقل التي تدفعنا على نحو لا يقاوَم إلى إنشاء أفكار وهمية، «ميتافيزيقية» (الأنا، العالَم والإله) تتجاوز تجربتنا، مع أنها تساعدنا على توجيه تفكيرنا، ولكننا نَنْزَع إلى الاعتقاد (بنوع من التعميم المجحف إذ إنها غير قابلة للبرهنة) في أنها تُحيل إلى وقائع. وفي الأثناء، قدَّم جوابا فلسفيا جديدا تمام الجِدّة عن مشكلات مصيرية ظلت معلقة منذ عصر النهضة. فبعد اهتمامنا، مع بيك دي لا ميرندول Pic *de la Mirandole*، بأحد مفكري الإنسانوية الأوائل، سوف ننكبّ على من يمثِّل، من نواح عديدة، التحقّق الفلسفي الأكثر اكتمالا لهذه

الحركة، ونحاول أن نفهم فيم يواصل كانط الفكر الإنسانوي ويجدّده. وهكذا سنمسك، نوعا ما، بطرفَيْ السلسلة.

- إن أعمال كانط عظيمة تفرض نفسها من بين جميع الأعمال الفلسفية. فهي تغطّي المسائل الأساسية الثلاث في الفلسفة برُمّتها (نظرية في المعرفة، في الأخلاق، وفي مذهب الخلاص)، مُحْدثة في نفس الوقت قطيعة مطلقة ونهائية مع الكسمولوجيات القديمة. وهذا يعني أن عليها صياغة نظرية (نظرية في المعرفة)، رغم أنه لم يَعُد يوجد بالنسبة إليها كوسموس متناغم. لقد مرّت فيزياء نيوتن من هنا، كما رأينا، فلم يعد الكون سوى فوضى بلا قيمة، إنه «محايد من الناحية القيمية»، حقل من القوى تنتظم بالتأكيد، لكن في نطاق الصدمات، دون تناغم ولا دلالة من أي نوع. ومن ثم لم يعد في الطبيعة شيء يمكن أن نحاكيه على الصعيد الخُلقي، ولا شيء إلهي يمكن تأمُّله فيها. إلى هذا الحد، نجد ثانية المواضيع التي ذُكرت آنفا. غير أن كانط سيستخلص منها الأسئلة غير المسبوقة التي توجِّه أعماله الأساسية الثلاثة: **نقد العقل المحض، نقد العقل العملي، نقد مَلَكة الحُكْم.**

إذا كان العالَم من هنا فصاعدا فوضى، نسيجا متنازعا من القوى، فمن الواضح أن المعرفة لم تعد تأخذ شكل تأمّل خالص. وبالتالي سوف يكون من اللازم صياغة نظرية أخرى في المعرفة والحقيقة. إن الإنسان ذاته، وفي هذه الحالة العالِم، هو الذي سيُضطر من الآن إلى إدخال بعض النظام في عالَم يكاد لا يقدِّم بعدُ للوهلة الأولى أيَّ نظام. من هنا جاءت المهمة الجديدة، الرائعة بحق، التي يضطلع بها العلم الحديث ولا تقوم في التأمل، وإنما في عمل وصياغة نشيطة وبناء تنْصَبُّ كلها على قوانين تسمح بإعطاء معنى لكوْنٍ خال بعدُ من السحر. وعلى سبيل المثال، سيحاول العالِم «المُحْدَث»، مستعينا بمبدأ السببية،

إقامة علاقات منطقية، روابط ما بين أسباب ومسبَّبات (بين ظواهر معيَّنة يعتبرها مسبَّبات وأخرى معينة يتوصل إلى أن يكتشف فيها أسبابا بفضل المنهج التجريبي). لذا، يتساءل **نقد العقل المحض** عن قدرتنا على صنع «توليفات» synthèses، «أحكام توليفية» jugements synthétiques، أي بالمعنى الاشتقاقي للكلمة روابط («synthèse» تعني باليونانية «وضَع معًا»، أي «ربَط»)، وبالتالي قوانين علمية تقِيم صلات متماسكة ومضيئة بين ظواهر لم يعد تنظيمها معطى، بل هو مَبْنِيّ.

وقد اختلف أكبر مؤوِّلي كانط حول الموضوع التالي: هل **نقد العقل المحض** نظرية حديثة في المعرفة، إبستمولوجيا تقابل في الجملة فيزياء نيوتن الجديدة، أم هي أنطولوجيا تصوغ تصوّرا جديدا للكينونة l'être، تعريفا جديدا لماهية الكون الأكثر حميمية؟ من الأكيد أنه كلتاهما معا! هو في آن واحد تصور للكينونة - لـ«موضوعية الموضوع»، كما يقول كانط، التي ستلقى تحديدها في «جدول المقولات» catégories الشهير الوارد في صلب **نقد العقل المحض**-، وهو تعريف للفكر يَقْطع تقريبا في كل نقطة مع النظرية اليونانية- إلى الحد الذي سنجد معه فكرة التأمل المرتبطة بمصطلح الرؤية تترك المجال لفكرة عمل يقوم به الذهن، ونشاطٍ يتمثل في التأليف و«الربط» connexion الذهني، كما يقول المناطقة اليوم، نشاطٍ قادر وحده على إيصال العالِم الحق إلى قوانين علمية.

إتيقا قائمة على الحرية

- إذن ألا يكون من تحصيل الحاصل أن المسألة الخُلقية، التي تم التطرق إليها في **نقد العقل العملي**، ستتغير هي أيضا بصفة جذرية من حيث المعنى، إذ لا يمْكنها أن تستند إلى نظام أعلى في العالَم ولا إلى استنتاج عقلي لما قد تتطلبه «طبيعة بشرية» تَبيَّن من قبل أنها لم تكن موجودة؟

- أجل، سيكون ذلك هو النتيجة الأولى لهذا التغيير الجذري في المنظور على الصعيد النظري، إذ لم يعد أي نموذج طبيعي قادرا من الآن على الإجابة عن المساءلة الكلاسيكية: «ماذا يجب عليّ أن أفعل؟». فكيف لنا أن نحاكي نظام الكون إذا كان هذا النظام، بكل بساطة، غير موجود؟ إن الطبيعة لا تبدو البتة طيبة في حد ذاتها، ليس هذا فحسب بل في أغلب الأحيان يبدو حتى أننا نُضطر إلى التصدّي لها والصراع ضدها لنيل بعض الخير أيًا كان (لنتذكر ما قلناه عن الخواطر التي أثارها زلزال لشبونة سنة 1755). أما الأمور في داخلنا، فقد تكون أسوأ بكثير: إن أنصتُّ إلى «ميولي الطبيعية»، فالأنانية الأكثر غريزية لا تفتأ تتكلم فيّ بقوة وتأمرني باتباع مصالحي الخاصة على حساب مصالح الآخرين. كيف إذن أستطيع للحظة أن أتخيّل أني أتوصّل إلى الخير المشترك والمصلحة العامة، إذا كنت أكتفي بالإنصات إلى تلك الميول فحسب؟ الحقيقة أنه مع هذه الميول، بوسع الآخرين الانتظار على الدوام!

ومن ثم تُطرح مسألة الإتيقا المصيرية في كوْنٍ حديثٍ قَبِل بموت الكسمولوجيات القديمة: في أي كينونة يمكن تكريس نظام جديد، كوسموس مكرَّر إن شئنا، يكون في ذات الوقت ضد الطبيعة ولا علاقة له بالدين؟ لقد علّقنا سلفا على الجواب عن هذه المسألة، الذي يؤسس الإنسانوية الحديثة، سواء في المستوى الخُلُقي أو في الدائرتيْن السياسية والحقوقية، على إرادة البشر وحدها، شريطة أن يَقْبَلوا بوضع حدود لأنفسهم إدراكا منهم بأن حريتهم لا بد أحيانا أن تقف حيث تبدأ حرية الغير. هذا الكوسموس الجديد، وهذه «الطبيعة الثانية» سيُطْلِق عليهما كانط عبارة «مَلَكوت الغايات» (أي عالم مبني قدر المستطاع بأفعال الأفراد الحرّة وغير النفعية ومن أجلها). إن مبدأه الأعلى هو احترام الآخرين الذي يمثّل الشيءَ الأقل طبيعة في العالَم ويفترض جهدا منصبّا

على الذات، إرادةً تفلت من الميول القائمة على الأنانية. ومن هنا نجد أن القانون الأخلاقي يفرض علينا نفسه في شكل أمر *impératif* وواجب، إذ هو على وجه التحديد ليس بالقانون الطبيعي، ولا تحصيل حاصل، بل يفترض بذل مجهودات و«طِيب الإرادة» أو، بتعبير أفضل، «إرادة طيبة».

- في هذا المجال، يقرّ كانط عن طيب خاطر بأنه مَدين لروسو، حيث يرى فيه، كما سبق أن قلنا، «نيوتن العالَم الأخلاقي»، وأولَ من تفطّن لدور الحرية المؤسِّس للفعل الإنساني، ولكنه تفطّن أيضا وعلى وجه الخصوص لكل النتائج الناجمة عن هذا فيما يتعلق بالتربية والسياسة وفلسفة التاريخ. وبناء عليه، يقدِّم نقد العقل العملي في صيغةٍ نظرية وبأكثر قدر من الصرامة المبادئ الإتقية التي كان روسو قد عرض لها على نحو مجزَّأ أكثر، مع توخّي التلميح أحيانا. وعلى وجه الخصوص، يحلل (هذا الكتاب) بالتفصيل المسائل الأساسية التي يطرحها لغز الحرية في عالَم خاضع من جهة أخرى لتسلسل الأسباب والمسببات، كما تطرحها شروطُ الفعل الحر وجهاتُه *modalités*، وتبريرُ الأوامر الأخلاقية.

- مثلما أن المعرفة لم تعد نظرية *théoria*، أي تأملا، بل أصبحت عملا يتمثل في «التوليف» synthèse والربط، فإن هذا الكوسموس الإتيقي الجديد هو أيضا كوْن أخلاقي «اصطناعي»، مَبْنِيّ بناء تاما، عالمٌ يوجد فيه الإنسان بعيدا عن أن يكُون قطعة صغيرة جدا لا قيمة لها من كلٍ يحويها من جميع الجوانب، وعن أن يكون كائنا يمكن «استخدامه أداة» بحكم ما يتطلبه الكل الكبير، فيصبح الإنسان «غاية في ذاتها»، مبتدأَ ومنتهى كلِ قيمة وكلِ كرامة أخلاقيتيْن. وباختصار، يتعلق الأمر بكوْنٍ لم يعُد معطى تماما من قِبَل الطبيعة، بل هو على العكس يُصْنَع بإرادة الكائنات البشرية ومن أجلها (أي الإرادة)- وعلى هذا الأساس، فإن

مصير قيام الديمقراطية يتقرر أيضا في نشأة هذا المنوال (أو البراديغم) الإتيقي الجديد.

الخلاص بالفكر المتسع

– كيف يصبح إذن مذهب الخلاص، مسألةُ معنى الحياة، في فلسفة كانط؟

– من الواضح، للأسباب التي ذكرناها إجمالا منذ حين، أنه في نظر المحْدَثين الذين فَتَحت لهم الفيزياء والفلسفة الجديدتان الطريق، لم يعد بالإمكان من هنا فصاعدا أن يقوم الخلاص في الذوبان في العالَم بعد أن تشظّى التناغم الكوني. ومن ناحية أخرى، بالنسبة إلى من عدلوا بعدُ عن الإيمان (إذ أدت نشأة العلم الحديث إلى استنزاف كبير في صفوف الكنيسة، وبدأت مَسِيرةُ تحرُّرِ العالَم من السحر)، لا ينبغي أيضا البحث عن أجوبة من جهة الدين.

للوهلة الأولى، يعالج الـنقد الثالث، وهو نقد «مَلَكة الحُكْم»، معايير الجمال وتعريف الكائنات الحية. كما نرى جيدا كيف أن **نقد العقل المحض** يمكن أن يقابل النظرية *théoria* بينما يقابل **نقد العقل العملي** الفلسفة الأخلاقية. لكن كيف تصبح آنذاك مسألة الخلاص؟ ألا ينبغي من جهة أخرى العدول عنها؟ وبالفعل، خارج الكسمولوجيات والأديان الكبرى، أليست تفتقر إلى الفضاء الذي كان يمكّنها بكل بساطة من الازدهار؟ ألا يكون لهذا السبب لا يُعِيرها الـنقد الثالث فيما يبدو أي مكانة؟

وفي الحقيقة، قبل أن يكون **نقد ملكة الحكم** نظرية في الجمال وفي الكائن الحي، فهو أوّلا تحليل نشاط خاص جدا يقوم به الذهن، ويسميه كانط «تأملا» réflexion. ودون الدخول في التفاصيل، يمكن أن نبيّن فيم يكون التأمل متضمَّنا بالأساس في صياغة ما يمكن اعتباره «حكمة مُعلمَنة» sécularisée أو «روحانية لائكية»، إن شئنا، لا علاقة لها في

ذات الوقت بالكوسموس والدين. وحتى إن ظل كانط، بصفة شخصية، مسيحيا، فإن تصوره للتأمل سيسمح بطرح مسألة معنى الوجود الإنساني في صياغة جديدة. وبالفعل، يكمن التأمل في أصل ما يسميه «الفكر المتّسع»، في تعارض مع «الذهن القصير النظر». ذلك أن الفكر المتسع هو بالذات الفكر الذي يتوصّل بفضل التأمل إلى الإفلات من وضعه الأصلي الخاص ليرتقي إلى فهم الغير. ولإعطاء مثال بسيط، يمكن القول: حين أتعلم لغة أجنبية، لا بد من أن أبتعد عن ذاتي - عن الشرط الأصلي الخاص الذي يلازمني وهو، في هذه الحالة، الفرنسية - للدخول في دائرة أكثر اتساعا وكونية، حيث تحيا ثقافة مغايرة ومجموعة بشرية أخرى. فحين أفلت من خاصياتي البدئية، أدخل في مزيد الإنسانية. وبتعلُّم لغة أخرى، أرتقي نوعا ما من الخاص إلى العام، بمعنى أنه ليس بوسعي التواصل مع عدد أكبر من الكائنات البشرية فحسب، بل أكتشف أيضا، عبر اللغة، مفاهيم أخرى، وأشكالا أخرى من العلاقة بالغير وبالعالَم. وعلى هذا النحو، أوسّع الأفق وأدفع الحدود الطبيعية التي يوجَد عليها الذهن المشدود إلى جماعته. فإذا كان فِعْلَا المعرفةِ والحبِّ ليسا سوى شيء واحد، كما يريد ذلك الكتابُ المقدس Bible، فإني أدخل، زيادة على ذلك، في بعد من أبعاد الوجود الإنساني يكُون، بمعنى لاهوتي يمكن وصفه بالمُعلمَن، مبرِّرا لهذا الوجود ويعطيه معنى، بحق، أي في آن واحد دلالة واتجاها. إذن، إلى جانب التجربة المسيحية - التي يواصل كانط تبنّيها -، تحْملنا أيضا فلسفته شيئا فشيئا إلى إجابة ذات نَفَس لائكي laïcisée. وبهذا تقودنا إلى عتبة الفكر المعاصر.

انقلاب غير مسبوق:

التناهي الإنساني يُنسِّب فكرة الإله

- يفتح كانط سلفا، على الصعيد النظري، السبيل إلى هذا الحل

الجديد، باعتبار الإنسان كائنا متناهيا تماما، مقطوعا نهائيا مما هو إلهي. ومعه سيبدأ في التعارض تصوران أساسيان للحدود الملازمة للمعرفة الإنسانية. إن هاتين الرؤيتين تستدعيان على حد سواء المسألة الميتافيزيقية الخاصة بالعلاقات بين الإنسان والإله (بين النسبي والمطلق، والمتناهي واللامتناهي: أحرص هنا على ذكر الألفاظ المترادفة حتى لا يشعر القارئ بحرج فيما بعد)، والمسألة الابستمولوجية المتعلقة بمنزلة الجهل والخطأ اللذين يميِّزان دائما بدرجات متفاوتة المعرفة الإنسانية. إن هذه النقطة بالغة الأهمية؛ ولا بد من أخذ الوقت الكافي للوقوف عندها، حتى إن كانت تبدو مجرَّدة، لأن الأمر هنا يتعلق بواحدة من أعمق الأفكار في كامل تاريخ الفلسفة.

وللمضي إلى ما هو أساسي، يمكن القول إنه من وجهة نظر الديكارتيين (التي تهيمن على فلسفة القرن السابع عشر، وتمارس أيضا تأثيرا غير هيّن على القرن الثامن عشر)، تكون المعرفة الإنسانية محدودة بالنظر إلى مرجعية مطلقة، وهي فكرة العلم المطلق الذي هو مبدئيا مِلْك الإله. وهكذا يُتصور التناهي الإنساني على أرضية مسبقة تقر بالمطلق، ولا يتبادر تقريبا أي شك في وجود الإله ولاتناهيه وعِلْمه المطلق. وإنما نجد استدلالا عليها بواسطة «البرهان الوجودي» (أو الأنطولوجي) عند ديكارت كما عند ليبنتز وسبينوزا- حتى وإن اتخذ هذا البرهان هنا وهنالك، عند ديكارت أو ليبنتز على سبيل المثال، أشكالا مختلفة. نعرف أن هذه البرهنة (المزعومة) تتمثل في القول بأننا نتصور بالضرورة الإله على أنه كائن يمتلك كل الخصال وكل الصفات. وبما أن الوجود صفة ممتازة، يكون ضربا من التناقض أن لا يوجد الإله. وسيكون كانط أول فيلسوف مُحْدَث يقدّم تفكيكا déconstruction جذريا لهذه «الحجة» الشهيرة: حتى إن حصلت لدينا بالضرورة فكرةُ

أن الإله موجود، تظل هذه الفكرة مع ذلك فكرة ولا تقدِّم أي حجة فيما يتعلق بوجوده الواقعي؛ وبالفعل إن كانت لنا فكرة عن وجودٍ ضروري، فلا تعني تلك الفكرة بعدُ أن هذا الوجود ذاته متحقِّق.

لن أمضي أكثر في تفاصيل المُحاجّة. حسْبنا الآن الإشارة إلى أنه في نظر الديكارتيين الذين يكتفون، خلافا لكانط، بالبرهان الوجودي، المطلق هو الأول والمنزلة الإنسانية هي في المرتبة الثانية، ومن قبيل الأدنى إذ يمكن أن يَتقبَّل الفارق الذي يفصل الإنسان عن الإله تعيينات مختلفة: الجهل، الخطأ، الخطيئة، الحساسية وأخيرا الموت. وبالفعل، بما أن الإنسان متناه بالمعنى الصارم للكلمة، أيْ محدود بكل بساطة بعالَم يواجهه دوما (حالما أفتح عيني، أدرك أني لست كل الوجود!)، إذن بما أنه كائن حسّاس مُتَمَوْضِع- أي محدود- في المكان والزمان، فإنه بالإمكان أيضا أن يخطئ ويُذْنِب ويموت في الأخير لأن تلك الحساسية هي، في السراء والضراء، علامة على الانتماء الشهواني إلى جسم فان.

إن «اللحظة الكانطية»- وفي هذه النقطة، كما قلت في مناسبة سابقة، اتفق بعض المؤوِّلين المختلفين جدا أمثال هيدجر وكسيرر- تتمثل في انقلاب كامل من حيث المنظور، غير مسبوق في تاريخ الفكر مقارنةً بالتصور الديكارتي. هذا الانقلاب، الذي يشكِّل مسرحَه **نقد العقل المحض**، يقوم بشكل دقيق جدا فيما يلي: كانط يتصور أوّلا التناهي، إذن الحساسية والجسم المتموضعيْن في المكان والزمان؛ وبعد ذلك فقط، يتصور المطلق أو الألوهية اللازمانية- ذلك هو السبب في أن القسم الأول من **نقد العقل المحض** يسمى «الإستتيقا» Esthétique، وهو لفظ مشتق من *aisthesis*، أي «الحساسية»، وفي أنه مخصص كليا لتحليل هاتين العلامتين الدالتين على التناهي، وهما المكان والزمان.

أنني لست كائنا لامتناهيا، هذا ما يشهد عليه بكل بساطة كوْنُ

جسمي يحتل مكانا معينا (لا المكان كله) وزمانا معينا (إذا تجاوزتُه، لن تكون تذْكِرتي صالحة). وبتعبير آخر، التناهي، وببساطة كوْنُ وعينا محدودا سلفا وعلى الدوام بعالَم خارج عنه، بعالم لم ينتجه هذا الوعي، إنما هو الواقعة الأولى، الواقعة التي ينبغي الانطلاق منها للتطرق إلى كل المسائل الأخرى في الفلسفة، وذلك لسبب بسيط ووجيه، وهو أنه لا وجود لأي وجهة نظر فعلية في العالَم. أستطيع بالتأكيد أن أحاول صرف النظر عن تناهيَّ، وأن أسعى إلى وضع نفسي في المخيّلة، ليس من وجهة نظر الإنسان المتناهي، بل من وجهة نظر إله لامتناه. غير أن الأمانة العلمية الدنيا تَضطرني إلى الحفاظ على الوعي الواضح بأن الأمر هنا يتعلق بعملية تجريد، بفرضية خيالية، وأنه في الحقيقة، ثمة دائما كائن متناه يفكر، حتى وإن اعتبر نفسه إلها. لا بد إذن أن ننطلق دائما، ليس من هذا الأخير، كما يفعل سبينوزا في **الإتيقا** *Ethique*، بل من الإنسان الذي هو كائن متناه تماما، ويظل كذلك على الرغم من قدراته على التجريد والاختراع.

ذلك أنه من دون هذا التناهي لن يكون له حتى وعي بأي شيء، إن صح، كما سيقول هوسرل فيما بعد في سياق الفكر الكانطي، أن «كل وعي هو وعي بشيء ما»، تمثُّلٌ لشيء يأتي ليَحِدَّه. وهنا نرى في الأثناء أهمية مفهوم التأمّل، المركزي في أعمال كانط كلها. فكما الوعي الذي يكون التأمل عمليته بامتياز، فإن هذا الأخير هو خاصِّية الفكر المتناهي لأنه يفترض دائما شيئا يواجه الوعي ويحدّه، عالَما خارجا عن الذات يصطدم به المرء ليعود تقريبا، في لحظة ثانية، إلى ذاته. وحتى في ظاهرة الوعي بالذات حيث يمكن للمرء أن يعتقد أنه يبقى داخل الذاتية، تَنْفُذ الموضوعية ثانية إذ يمكن أن يتخذ نفسه موضوعا بحيث يكون التأمّل ملازما للتناهي، لفكرة الحد، والمسافة بين الذات والعالَم، وحتى

بين الذات وذاتها. فلا يستطيع الإله نفسه أن يتأمل لأنه عليم وفاهِمَته entendement لا يحدّها مبدئيا أي شيء. الإله هو الكائن الذي يتماهى عنده فعْلاَ الكينونةِ والتفكير. ولهذا السبب ذاته، ليس بمقدوره أن يمتلك وعيا، كما سبق لسبينوزا أن فهم ذلك على أكمل وجه- لأنه كي يكون ثمة وعي وتأمّل، لا بد أيضا من حدّ، وهذا ما تستبعده فكرة اللاتناهي والعلم المطلق الإلهيين. أما بالنسبة إلينا، على اعتبارنا كائنات متناهية، فإن فعلَيْ الكينونة والتفكير متميِّزان، والقطيعة بين الاثنين، تحديدا، تسمى «حساسية». هذا هو السبب في أن الـنقد يبدأ بتحليل الأستزيس *aisthésis*، أي الحساسية وإطاريها اللذين لا مَحِيدَ عنهما: المكان والزمان.

- هذا التحليل هو الذي يحْمل كانط على استنتاج أن الإنسان هو الأول في تناهيه، وأنه انطلاقا منه فحسب، يمكن تصور الإله أو المطلق. وبهذا يُنسَّب هذان الأخيران تماما إذ لا يمكن تصوّرهما إلا انطلاقا من قوانا المحدودة.

- أجل. الاستنتاج الأقصى لهذا الانقلاب هو ادعاء معرفة المطلق والبرهنة مثلا على وجود الإله، ادعاء سيُنسَّب لدى كانط بالنظر إلى التأكيد منذ البدء على منزلة الإنسان المحدودة. وباعتبارِ هذه المنزلة، سيقع التشهير بـ«المعرفة الميتافيزيقية» المزعومة على أنها وهمية لأنها بعيدة عن متناولنا.

لا بد من أن نقدِّر جيدا عمق الأهمية التي تكتسيها هذه الثورة اللاهوتية، وهي لا تقل في شيء عن الثورة التي أشرنا إليها فيما يخص الكسمولوجيا. لنعبِّرْ عنها كأبسط ما يكون: مع كانط، لا تَرِد صورة المطلق الإلهية والعلم المطلق لتنسيب التناهي الإنساني وتعريف الإنسان بما هو كائن أَدنى، بل على العكس من ذلك تماما، فإنه بناء

على التناهي غير القابل للتجاوز والمميِّز لكل معرفة إنسانية، تُنسَّب صورة المطلق الإلهية بدورها، وتُنزَّل إلى مرتبة فكرة فحسب، لا يمكن البرهنة من الآن على واقعها الموضوعي بالسبُل التي تتوخاها أي نظرية فلسفية أو علمية. ذاك في نظري جوهر اللحظة الكانطية الحقيقي، منطلقها وأوْجها في ذات الوقت.

الفصل الثالث عشر

هيجل وماركس:

إنسانويان أم تفكيكيان؟

فيلسوفا التاريخ أم منظِّران لنفي التاريخ؟

- إذا كان كانط يمثِّل مرحلة حاسمة من الفكر الإنسانوي، فكيف نحدد موقع كل من هيجل (1770-1831) وماركس (1818-1883)، اللذين سبق أن أشرنا إليهما في سياق فلسفة التاريخ؟ يدّعي هيجل «تجاوز» كانط، مع «إحياء» فكرة المصالحة بين المطلق والنسبي، التي كان كانط يُنْكر عليها كل مشروعية، لكن كيف نفهم هذا التجاوز؟ أما مع ماركس، الباحث عن التوفيق بين رؤية إرادوية للتاريخ ونظرية تخضعه لقوانين الاقتصاد العمياء، فقد ينتابنا الإحساس بأننا ننتقل إلى جهة التفكيكيين *déconstructeurs* - بول ريكور ينزّله فعلا ضمن من يسميهم «فلاسفة الظن»، ضمن من يفككون «الأوثان» بالمعنى النيتشوي، بدءا بأوثان الإنسانوية. وعلى كل حال، يعطي هيجل، وكذلك ماركس، أهمية رئيسية لموضوعات كانت هامشية لا غيْر عند سابقيهم (باستثناء مونتسكيو وبعض الآخرين الذين كانوا يهتمون بها أكثر من

زاوية أخلاقوية): الحرب، تطور العادات، تاريخ الفنون، الاقتصاد... وثمة خاصة عند هيجل كما عند ماركس، الفكرة القائلة بأن «منطق» التاريخ يفلت منا- إذ يصنع البشر تاريخهم دون دراية بالتاريخ الذي يصنعونه. إذن هما، من جهة، فيلسوفان «تقدّميان» بالأساس. ولكن بما أن المنطق اللاواعي الخاص بالتاريخ يبدو لهما من جهة أخرى بمثابة المفتاح الأقصى لوجودنا، فإنهما ينصرفان لعمل تفكيكي ينْصَبّ على تمثلاتنا، المشهورة بأنها وهمية.

- ما هكذا يجب أن تُطرح المشكلة على وجه التحديد. فإذا كنا نريد النفاذ إلى عمق الأشياء، لا بد من الانطلاق، كما ألمحتُ إلى ذلك منذ حين، من سِمَتيْ الذاتية الحديثة، وهما الإرادة والعقل. ولكن هذا الموضوع صعب جدا، ولديّ بعض الخشية من الانسياق وراء التفكير فيه. تُقابِل الإرادةَ الواعية فكرةُ تاريخ ثوري أو إصلاحي، يبنيه البشر عن رَوِيّة، وفق الغائيات التي يطمحون إلى تحقيقها. ولمبدأ العقل يستجيب تصورُ تاريخ خاضع للتسلسل المحتوم للأسباب والمسبَّبات التي تفلت منا، حتى وإن كان ذلك لسبب وحيد، وهو أنها كثيرة للغاية ومترابطة بحيث لا نستطيع الوعي بها، ولكنها مع ذلك محدِّدة ولا مَرَدَّ لها: ذلك أن مبدأ العلة يستلزم أن يكون ثمة على الدوام أسباب ضرورية وكافية وراء ما يقع في التاريخ من أحداث، فيعطيها تأويلا عقلانيا بالكامل. وبالتالي، لا شيء يَحْدُث دون أن يكون منذ البداية قابلا للتوقع من قِبَل من يمتلك العلم بهذه السيرورة. وهكذا نحن في الزمانية التاريخية، لكن التاريخ الذي نرسمه فيها إنما هو خارج الزمان تقريبا، بمعنى أنه من وجهة نظر المعرفة المطلقة، مكتمل سلفا بالقوة: إنه بمثابة موسيقى نكون بصدد عزفها، ولكن توزيعها يكون مرسوما أو، بتعبير أفضل، بمثابة قرص مضغوط (CD) نغماته الأخيرة مسجلة سلفا، فتكون بهذا المعنى

متزامنة مع النغمات الأولى، حتى وإن امتد سماع القرص في الزمان. ومن ثم جاءت هذه المفارقة الكبرى: حقيقة هذا التاريخ العقلاني أنْ ليس له تاريخ، إذ حالما تُعطى بدايته، يمكن مبدئيا (إن عرفنا قوانينه المحتومة) أن نستنتج نهايته! كل يُعتقد أن هيجل رَمْزٌ لصنع التاريخ بينما هو بالأحرى رمزٌ لنفي التاريخ على الإطلاق، كما سيرى ذلك هيدجر في سياق الفكر الكانطي.

هذا ولدينا انطباع بأن الزمان موجود وأن ثمة تاريخا. غير أنه من وجهة نظر الإله، ومن وجهة نظر العالِم الذي يكون قد كشف عن كل الحتميات، ليس هنالك تاريخ، بمعنى أن نهايته مرسومة في بدايته منذ الأزل. ذاك نتيجة مباشرة لمبدأ السبب الكافي: نسلّم بأن كل ما يَحْدُث له سبب، إلا أن هذا لا يعني التسليم في ذات الوقت بوجود عالِم يعرف أسباب كل الأحداث! إن الأسباب تفلت منا، فنسلّم فقط بأنها موجودة هنالك. لهذا السبب، كنت أقول إنه في فلسفة التاريخ عند هيجل (ولكن ذلك يصْدُق أيضا على فلسفة التاريخ عند ماركس)، ليس ثمة تاريخ، مهما بدا هذا القول مثيرا للدهشة، بل حتى مثيرا للصدمة. إنهما في الحقيقة ضربان من النفي الكبير للتاريخ لأنه في المنظور الذي يخصهما، عندما نمتلك البذرة، فنحن نمتلك الثمرة- أو على الأقل نعْلم ما ستكون عليه الثمرة ومتى ستنضج. فليس التاريخ سوى الطريقة التي يعيش بها البشر سلسلة من الأحداث، هي من وجهة نظر المعرفة المطلقة (هيجل)، أو المادية الجدلية (ماركس) مكتملة حالما بدأت، باعتبار أن نهايتها مرسومة تماما في أصلها. هنا نجد من جديد التصوّر الليبنتزي أو السبينوزي لضرورة تمتد دون خلل، ليس بأن تفرض نفسها من الخارج على الفاعلين، بل بمقتضى تسلسل أفعالهم العفوية.

- يبدو لي، مع ذلك، أن لدى هيجل تفكيرا في نوعية مجالات النشاط الإنساني المختلفة، في رؤى العالَم الخاصة بكل حقبة، والكيفية التي تُنشئ بها «جدليًّا» بعضها البعض. غير أننا لا نجد ما يعادله عند ليبنتز. أُدرك أننا نكتشف، في مستوى أسس فكر كل منهما، مبدأ مشتركا في تفسير التاريخ. بقي أنه في نظر ليبنتز «الإله يحسب حساب كل شيء حين يصنع العالَم»، بمعنى أنه لا يستطيع أن يخلق سوى الكون الأكثر معقولية والأكثر ثراء في التنوع انطلاقا من أقل عدد من المبادئ، أي باختصار «أفضل العوالم الممكنة». كل شيء هنا يصدر عن حساب إلهي، حتى وإن كان كل فرد يتصرف، انطلاقا من ذلك، وفق نوازعه الخاصة المتوقَّعة منذ الأزل من قِبَل الحاسب الأكبر! وعلى العكس عند هيجل، فإن تجاوُز ما يسميه «الروح» *Esprit* لذاته (لنقلْ توخيا للتبسيط إن الروح هو بمثابة التمثّلات الجمعية، الواعية وغير الواعية) هو الذي يصنع التاريخ، عبْر الأفعال الفردية والوقائع الاجتماعية وتعاقُب الحقب والحضارات. وحتى إن رأى بعضهم في ذلك نوعا من علمنة النموذج الليبنتزي، فإني أجد هنالك فارقا كبيرا؛ ومع أني لست هيجليا، أرى فيه خطوة هامة نحو الحداثة. وبالأساس، يبدو لي أن هيجل، إن جازفتُ بالقول، له رجْل في الماضي- الذي يريد أن يستخلص حصيلته في أعماله، مع إعادة تأسيس إرث سابقيه- والرجْل الأخرى في المستقبل- وينوي أن يورثه رؤية جديدة تمام الجِدّة، منفتحة على أبعاد ظلت مجهولة إلى ذلك الحين. وأعتقد، فضلا عن ذلك، أنه بالإمكان أن نشهد شيئا شبيها في موسيقى بيتهوفن أو حتى في سياسة نابليون الأول، وهما معاصرا هيجل بالفعل.

- إذا أردنا في بضع كلمات توصيف إسهام هيجل الطريف فيما يتعلق

بفلسفة التاريخ (مع العلم بأنه مفكر عظيم نحن مَدينون له، من جهة أخرى، بصفحات رائعة حول الإستتيقا وتاريخ الأديان، وفلسفة الحق، والعديد من الموضوعات الأخرى)، وإذا أردنا النظر أيضا في الفارق الحقيقي بينه وبين ليبنتز وسبينوزا، فإن أفضل وسيلة هي التطرق إليه من خلال مسألة الرِّيْبيّة scepticisme التي يطرحها هو نفسه صراحة، ضمن دروسه في تاريخ الفلسفة، باعتبارها (أي الريبية) أحد المصادر الأساسية لنسقه كاملا: ألا يُبْطِل تعددُ الفلسفات ادعاء الفلسفة اكتشاف الحقيقة؟ يبدأ هيجل بحق في عرض تفكيره في هذه المشكلة، حوالي سنة 1801-1802 في كتابات(ـه) **حول الفرق بين نسقي فشت وشيلنغ** Schelling، وفي مقال أساسي تماما بعنوان **في ماهية النقد الفلسفي**، غير أن هيجل سيتطور، فيصوغ لأول مرة في **فينومينولوجيا الروح**، سنة 1807، حله النهائي لهذه المشكلة الصعبة. وهنا سيبتكر جوابا، من خلال التاريخ تحديدا، عن مسألة الريبية، الناشئة عن معاينة تعدُّد الفلسفات التي تتناقض فيما بينها وتتصارع مع بعضها البعض.

إن مبدأ الجواب هو التالي: لا تقوم الحقيقة في وجهة نظر خاصة، ولو كانت الأخيرة في التاريخ، وإنما في إعادة الجمع النسقي لكل وجهات النظر التي ظهرت على مَرِّ الزمان. فإذا انتقلنا حسب رأيه من حقبة إلى أخرى على نحو ضروري ومعيَّن، فإن كل فترة تجسِّم رؤية جزئية (وإذن خاطئة) للحقيقة. وفي النهاية، لا تنكشف هذه الأخيرة إلا في إعادة الجمع بين كل الأخطاء، وكل «صور الوعي» الممتدة عبر التاريخ في صلب فكر يؤلف synthétise فيما بينها ويتجاوزها. وبالأساس، يتصور هيجل أن تمثُّلات العالَم هذه التي تمتد على مَرِّ الزمان تكوِّن «نسقا» système ليس هو ذاته تاريخيا، لأن اكتماله يكشف عن سبب وجود السيرورة كلها، وهو سبب حاضر منذ أصلها ويفسّرها من كل الجوانب:

هنا تكمن المفارقة. بقي أن هيجل يعطي هكذا منزلة لتعدُّد رؤى العالَم المتعاقبة من حقبة إلى أخرى، وأنه بهذه الواسطة يمكن بيان ما يميِّزه عن ليبنتز حيث يشدّد هذا الأخير من جهته على المبادئ الشكلية واللاهوتية التي يَصْدُر عنها «أفضل العوالم الممكنة». وهذا أيضا موضوع شائك لا أملك إلا أن أعطي هنا لمحة عنه.

في رأي هيجل أن تعدد رؤى العالَم يتمفصل في التاريخ بفضل مبدأ السبب الكافي، الذي يعطيه تصورُه الجدلي لتعاقب الحقب بعدا أشد أهمية، إذ يتمثل (التصورُ) في إدماج السيرورات التي بواسطتها يمكن لطور جديد في الحضارة أن ينشأ بمعارضة الطوَّر السابق، وفي ذات الوقت بتجاوزه: «الحق هو الكل»، هكذا كتب هيجل في مقدمة فينومينولوجيا الروح. وبتعبير آخر، لا تكمن الحقيقة في هذا الموقف الفلسفي أو ذاك، المتعارض مع المواقف الأخرى، وإنما تتمثل مرة أخرى في الكلِّ المتكوِّن من وجهات النظر الفلسفية التي فرضت نفسها على مرّ الزمان. ذلك أن الزمان، عند هيجل كما عند ليبنتز، هو وهْم لا غير، «بعض من المعقول الغامض»، كما كان يقول ليبنتز. فنحن ندرك من خلال التعاقب ما هو في الحقيقة متزامن من وجهة نظر الإله أو العلم المطلق. وكذلك الشأن بالتحديد في الاستدلال الرياضي حيث النتيجة متضمَّنة سلفا في المنطلق. ولكننا نحن البشر المتواضعين لا نملك بالتاكيد إلا أن نرى هذا المنطق رؤية غامضة في صورة الزمان.

هيجل، خصْم الأنوار

- يمكن القول، من هذا المنظور، إن هيجل يريد تصور التاريخ، ولكنه يتصوره كما لو كان كتابا في الفلسفة. إنه يُسقط على الزمان صرح النظرية المفهوميّ. وهكذا تكون أول فلسفة كبرى من فلسفات التاريخ لا تاريخية بالأساس. فيصطدم هيجل بصعوبة من قبيل تلك

التي كان لامارك *Lamarck* قد عانى منها حين صاغ أول نظرية كبرى في تطور الأنواع. فلم يتمالك هذا الأخير أن حوّل في الزمان التنظيم الرائع لجداول الأنواع التي وضعها من سبقوه من الطبيعيين الثبوتيين *fixistes*. وتبعا لذلك، كان يعتبر تطور الكائن الحي تقدما متواصلا وعقليا كان محرِّكه «وراثة الخصائص المكتسَبة»، بعيدا عن كل مصادفة أو جواز *contingence*. وسيُدخل داروين من جديد، كما هو معلوم، الطابع العشوائي للانتقاء الطبيعي (بعض الطفرات تساعد على تكيف نوع ما وتناسُله في بيئته). وهكذا يضيف إلى هذا الطابع بعدا زمانيا. ولأسباب قريبة من تلك التي نجدها عند لامارك، يبدو لي هيجل، هنا أيضا، متأرجحا- إن صح القول- بين العالميْن القديم والجديد، وكأنما إذ نشأ على تقاليد مازالت تحْمل بصمات الدغمائية المسيحية والدغمائية الديكارتية الجديدة، أدركته (أي التقاليد) إبان القيام بـ«القفزة الكبرى»في التاريخ.

- بوسعي أن أستعمل استعارة أخرى، ذات طابع موسيقي: هيجل هو لحظة المعالجة، بالمعنى الهرموني أو التناغمي للكلمة، لكل حالات التنافر dissonances، لكل المنظورات المتنافسة والبادية التعارض، التي تظهر في مجرى التاريخ. إنه يريد أن يُدخل من جديد الميتافيزيقا العقلانية الكلاسيكية، ميتافيزيقا ليبنتز وسبينوزا، بعد الانفتاح على التجربة، على التناهي الذي يميِّز فلسفة كانط.

رأينا منذ حين أن الكائن البشري عند كانط هو الأول بالنسبة إلى المطلق، الذي لا يكُون، تبعا لذلك، سوى فكرة، «مَثَل أعلى موجِّه» (وبتعبير آخر، أفُق من المعنى يمكن للتأمّل أن يستعمله للتوجُّه، دون أن يدَّعي مع ذلك أنَّ ثمة حقيقة أو واقعا): إن فكرة الإله ليست سوى فكرة صادرة عن العقل الإنساني؛ ووجهة نظر الكائن البشري فيها أصْدق، إن أمكن القول، من وجهة نظر الإله في الإنسان.

إن ما يريد هيجل إرساءه من جديد على الإطلاق، ضد كانط، هو حقيقةُ وجهةِ نظرِ الإله، التي تتمثَّل بالتأكيد في إلغاء التاريخ، أو بالأحرى في تقديمه، على غرار ليبنتز، باعتباره «بعضا من المعقول الغامض»، أي وهْما صادرا عن المخيّلة. ذلك أنه من غير المصالحة بين المطلق والنسبي، بين الموضوعي والذاتي، يبدو له الإنسان مُعَدّا، ليس للتناهي فحسب، بل لـ«عدم اكتمال» جذري ولعدم رضاء مأساوي ونهائي.

وفضلا عن ذلك، يعطي هيجل تعريفا للزمان يوضح ذوبان التاريخ هذا في المطلق، كما يوضح عودته إلى النموذج الليبنتزي، إذ يقول: «إن الزمان هو المفهوم الذي يمتد في الوجود» (die Zeit ist der daseiende Begriff). وهكذا تجد المقارنة مع ليبنتز- التي بينتُها أعلاه- إثباتا كاملا؛ إنها بالضبط نفس الفكرة التي يدافع عنها ليبنتز عندما يؤكد أن «الزمان لا يتطور إلا من خلال تفاصيل ما يتغير». إذن يسعى هيجل إلى إعادة خلق دغمائية مطلقة، مواصلا في خط سبينوزا وليبنتز، ضد الانفتاح على التناهي الإنساني الذي كان يميز فلسفة الأنوار، وفي المقام الأول فلسفة كانط. لذا، رغم كل شيء، سيرى في فلسفة الأنوار هذه (ما يسميه Reflexionsphilosophie، فلسفة «التأمل» أو التفكير) خصمه الأكبر.

نهاية التاريخ

- هنالك جانب آخر مدهش من تلك الفلسفة الهيجلية، وهو أن ما تقوم به من جمْع لكل الفلسفات يطبع حتما مآل السيرورة، ما يسميه هيجل «نهاية التاريخ». وقد استعاد فرنسيس فوكوياما *Francis Fukuyama* - كما ألمحتُ إلى ذلك من قبل- العبارة والفكرة، في إحالة صريحة إلى صاحب فينومينولوجيا الروح، دفاعا عن الأطروحة القائلة بأن مبادئ الديمقراطية الليبرالية والإنسانوية تبدو من الآن في كل أرجاء العالم مَثَلا أعلى لا يقبل التجاوز. إذن، ليست نهاية التاريخ

مرادفة في شيء لنهاية ما للزمان، بل تعني ببساطة ظهور حالة من الحضارة قيمها تفرض نفسها، باعتبارها القِيَم التي تحظى بأكبر قدر ممكن من الرضاء. ولا يعني ذلك أنه لن تكون هناك أحداث درامية أو إيجابية، ولا ابتكارات حسنة أو سيئة، ولا تراجعات خطِرة أو إصلاحات مثمرة، وإنما يعني فحسب أن مبادئ التنظيم الاقتصادي ونمطَه، التي تبدو لنا اليوم هي المرجُوَّة أكثر من غيرها (وهي إجمالا تلك الخاصة بالديمقراطية الاجتماعية)، لم تعد تقبل المنافسة. وبتوخي نفس التوجه بعض الشيء، يتحدث هيجل عن «نهاية التاريخ»، مع هذا الفارق تقريبا، وهو أن ختم السيرورة التاريخية، الذي ينبئ به هو، يشتمل على بعد أوسع بكثير. تُرى كيف يتصوره؟

- بجمع وتجاوزِ كل وجهات النظر الفلسفية المختلفة، كلِّ حالات التنافر، وكافة الفوارق الممتدة على مر التاريخ، يتوصل المرء في النهاية إلى رؤية إجمالية، إلى نوع من التوافق الكامل- وللعودة إلى استعارتنا الموسيقية، نقول إنه شبيه بالتوافق الذي تحققه السيمفونية الكلاسيكية: إنها نهاية التاريخ. وهيجل هو أول مُنَظِّر كبير لها- فهو على اقتناع بأنه هو ونابليون يتممان السيرورة التاريخية.

ولكن لنحاولْ أن نذهب إلى أبعد من ذلك، وأن لا نقتصر على الاستعارات. فإذا أردنا أن نفهم صميم النسق الهيجلي، ينبغي الانطلاق من الجهاز المفهومي الذي يؤسِّس لفلسفة التاريخ هذه- أي الثالوث الشهير: «الوجود في ذاته» en-soi، «الوجود هناك» être-là، «الوجود لذاته» pour-soi، الذي ستبدو صياغته للقارئ غير المختص غامضة لأول وهلة، ولكن يمكن ترجمته في عبارات واضحة. لهذا يقترح هيجل نفسه، لاسيما في المقدمة لـدروسـ(ه) **في تاريخ الفلسفة**، استعارةً عضوية، نباتية: «الوجود في ذاته» هو البذرة حيث لا يزال كل شيء غير

متميِّز، هو الأبيرون (اللامحدود) *apeiron* عند اليونانيين، الوجود الذي لا يزال بالقوة، الفوضى عند هِزيود، ؛ أما «الوجود هناك»، فهو امتدادُ أو تحققُ الفوارق المتضمَّنة في البذرة؛ وأما «الوجود لذاته»، فهو الثمرة، أي إعادة الجمع في كلٍّ متماسك لأشكال النمو التي شهدها النبات عند بلوغه مرحلة النضج قبل التكاثر.

لنضربْ مثالا. حين ننظر إلى بذرة، لا نعرف بعدُ من أي نبات تكون، إلا إذا كنا أخصائيين في البستنة، ولا ندرك الفارق بين بذرة الصنوبر وبذرة الدُّلْب على سبيل المثال، إذ لا يزال فيها كل شيء غير متميز: هذه البذرة هي الوجود في ذاته، مع كل ما يحتويه من قابليات غير متميزة بعدُ، ولا تزال غامضة وغير متعيِّنة. والآن، إن زرعنا هذه البذرة، فسوف تنمو ونستطيع أن نراها تنتج أوراقا عريضة (إذا كانت بذرة دُلْب) أو إِبَرا (إذا كانت بذرة صنوبر): إنها لحظة «الكائن هناك»، لحظة الوجود وامتدادِ الخاصيات والفوارق التي تصبح مرئية وتظهر في وضح النهار، والانتقالُ - إن شئنا - من القوة إلى الفعل. وفي لحظة ثالثة، ستنتج تلك الأشجار ثمارا وبذورا ستنبت بدورها أشجارا أخرى: تلك هي لحظة النسق وإعادة جمع الفوارق، لحظة الوجود لذاته بما أنه يشبه الوعي، الذاتية التي تجمع في وحدة داخلَها تنوّع التمثّلات. فإذا طبّقنا هذا النموذج العضوي على التاريخ، ندرك ما يريد قولَه هيجل حين يصرّح بأن «الحق هو الكل»، بمعنى أن الحقيقة ليست لحظة من السيرورة، بل مجمل السيرورة التي تمتد أثناءها في الزمان مختلفُ رؤى العالَم، متعارضةً فيما بينها، ثم متجمعةً في كلٍّ متناغم، في نسق.

- نحن بالأحرى على اقتناع اليوم بأنه ينبغي أن نعتبر في التاريخ نصيب الجواز *contingence* وبروز أحداث أو تحوّلات غير متوقَّعة جزئيا، قد يبدو تأثيرها على مدى طويل مثيرا للدهشة. فكيف أُدخلت هذه النَّظرة من جديد، بعد هيجل وماركس؟

- إن رؤية التاريخ التي تحدو الهيجلية يسودها كليا مبدأ السببية، فكرة أن الحقب تترابط باستمرار، علما بأن الماضي يتضمن تقريبا سبب الحاضر، علة وجوده، وأن كل حقبة تنتج الحقبة التي تليها بصفة عقلية. وسيقترح هيدجر وحنة آرندت Hannah Arendt على وجه الخصوص تفكيكا حقيقيا لمبدأ السببية يؤدي إلى القول بأن الأحداث هي، مثل زهرة انجليس سلاسييس Angelus Silesius، «دون لماذا»، وأن هناك أيضا في التاريخ طفرات غير متوقعة وبعض الإبداعية الخالصة.

لتنظروا مليا إلى أن الوسيلة الوحيدة لإعطاء «الحَدَثية» événementialité من جديد بعدها التاريخي الحق (الذي يُشترط فيه أوّلا إمكان حدوث أشياء لا تكون متوقعة تماما على نحو قبْلي) هي تخليصها من مبدأ السبب الكافي، أو بتعبير آخر من التسلسل المستمر والمحتوم للأسباب والمسببات. فمن وجهة نظر هيدجر، تتعاقب الحِقب، ليس على شاكلة ترابط سببي، وإن كان «جدليا»، كما هو الشأن عند هيجل، بل على شاكلة زهرة تنمو، علما بأن كل حقبة هي طفرة surgissement جديدة سِمَتُها غير المسبوقة لا تقبل، في جانب على الأقل، الاختزال في الظروف التي تكون قد ساعدت على ظهورها. وهكذا، نعيد إلى الحدث (في أخصب أشكاله) بعده البدئي، الخلّاق، وبالطبع غير القابل للتوقّع، أو على الأقل غير متوقّع أبدا بكليته (طرافته تتجاوز كل الأسباب التي يمكن أن نرجعه إليها). إنها «معجزة الوجود»، إن استعملنا لغة هيدجر - علما بأن إحدى المشكلات التي يطرحها هذا التصور للحدث (*Ereignis*) هي أن نعرف كيف يمكن أن تتفق هذه الرؤية للتاريخية مع مقاربة علمية للتاريخ.

وبالتأكيد، ليس من قبيل الصدفة أن هذا الانفتاح على جانب الجواز contingence والاختراع في التاريخ، غير القابل للاختزال، يتسع عند

هيدجر كما عند حنة آرندت، في إطار عودة إلى كانط، ضد هيجل: فالأول ترك للبعد الإبداعي كل مكانته، وهو بعد من أبعاد التاريخ غير قابل للتوقُّع (لأسباب عميقة مرتبطة بالأولوية التي توليها فلسفته للتناهي الإنساني مقارنة بفكرة المطلق، ولكن أيضا بسبب نقده لمبدأ السببية)، بينما استعمل الثاني ما أوتي من نبوغ (إذ كان يطمح تحديدا إلى إعادة الاعتبار للمطلق) ليذيب الزمان التاريخي في المفهوم بحيث لا يكون منتهاه سوى الامتداد العقلي لما كان حاضرا بعدُ على نحو جنيني في الأصل.

نجد نفس المشكلة عند ماركس: الشيوعية النهائية هي، بوجه ما، كامنة سلفا وعلى نحو جنيني في «الشيوعية البدائية»، ومن المفترَض أن هذه الأخيرة سبقت الفترة التي كان فيها إرساءُ ملكيةِ وسائل الإنتاج لفائدة طبقة متميِّزة قد أنتج التاريخ.

الرؤية المضاعَفة والقابلة للانفجار عند ماركس

- يُقِرّ ماركس بقرابته مع هيجل عندما يكتب تلك الجملة الشهيرة حول الجدلية الهيجلية: «إنها تمشي عند هيجل على رأسها؛ ويكفي إرجاعها على قدميها لكي تتخذ ملامح معقولة تماما»[1]. ولكن يبدو لي أن ثمة فرقا في تصور كل منهما لعماء البشر تجاه التاريخ. عند هيجل، إعادة جمْع كل الأخطاء الماضية هي حقيقة المعرفة المطلقة في نهاية التاريخ: إذن يتعلق الأمر فحسب بإعادة تصوُّر ما قد تصوَّره البشر؛ وعلى نحو ما، لا تُقْصى أفكارُهم بقدر ما «تُعطى قيمةً من جديد». أما عند ماركس، فعلى العكس، إذا كان البشر هم بالتأكيد من يخلقون علاقات الإنتاج، فإن قوانين الاقتصاد العمياء والخالية من المعنى بالنسبة إلى البشر هي التي تحدد التاريخ برمّته. ومن ثم، لا يبدو ظهور

---

(1) كارل ماركس، خاتمة الطبعة الثانية للكتاب الأول من رأس المال.

الشيوعية العالمية المعلن إعادة جمع «لـلأخطاء» السابقة في تشكيلة جديدة تعطيها معنى، بقدر ما يبدو عهدا جديدا يُقصي تماما الماضي الذي يتعلق الأمر بإلغائه. ألا يؤدي هذا الفارق بين مقاربتيْ هيجل وماركس إلى التمييز، بأكثر جلاء مما فعلنا إلى الآن، بين فلسفتيهما في التاريخ؟

– كلا، مهما يكنْ رأي الماركسيين في ذلك، فإننا نجد بالأساس البنية نفسها عند هذا وذاك. وعلى هذا الصعيد، ينخرط ماركس تماما في العقلانية الهيجلية: فلديه كما لدى هيجل، تترابط الحقب على نحو صارم، إذ كل واحدة هي تقريبا علة التي تليها؛ ولم يعد عنده طفرات غير متوقَّعة أكثر مما عند هيجل. غير أن ماركس، بصفته باحثا علميا أو يُفترَض أنه كذلك، سيسعى جاهدا إلى أن يحلل عينيا الشروط الاقتصادية وعلاقات الإنتاج التي تخلق تناقضات ينجم عنها صراع الطبقات: سيحاول وصف هذه السيرورات بالتفصيل، لأنه يعتبر أن هنالك تكمن الأسباب القصوى لأهم الأحداث التاريخية، كما سيحاول أن يستخلص من ذلك بعض القوانين، وهذا فعلا ما لا يقوم به هيجل (في المجالين الاقتصادي والسياسي، على الأقل). ومع ذلك، فإن رَحم التأويل عند ماركس تظل هيجلية، من كل الجوانب: في المقدمة لـرأس المال، لايفتأ يؤكد على فكرة أن أنماط الإنتاج تتعاقب في التاريخ تعاقبا ضروريا بالكامل، متبعة الطابع المحتوم الذي يَحْكُم التحولات في الطبيعة، كما يبين ذلك، بحيث ستنفصل الشيوعية ذاتها كالثمرة الناضجة عن التطور التاريخي السابق. وإذ يوجد الأفراد مدفوعين لا محالة بهذه الحركة التي لا يفهمون منها شيئا، فإنهم يساهمون فيها رغما عنهم، باسم قيم وهمية بدرجات متفاوتة، وهي انعكاسات لاواعية و«صنمية» fétichisés لعلاقات الإنتاج في تلك اللحظة، علاقات يكونون بها «مغتربين» أو «مستلَبين».

هنالك استعادة، متماثلة تقريبا، لفكرة حيلة العقل الهيجلية التي تجعل الوعي الساذج شقيا لأنه لا يعلم من أين أتى ولا إلى أين يذهب، ولأنه يرى دائما عالمه ينهار، عالما شدته إليه العادة، بينما يظهر عالم جديد دون أن يدرك (الوعي) معناه: إنه لا يتفطّن إلى أن الجدلية، داخل موقعه وتناقضاته الخاصة، هي التي أنتجت حتما تلك الصورة الجديدة حيث لا يرى سوى مصير بائس يعارضه. وبهذا، يظهر النموذج الهيجلي من جديد في جانبه الأقوى عند ماركس: عندما نعرف بداية التاريخ، نعرف نهايته شريطة أن نستطيع تحليل المعطيات الأصلية، إذ توجد بحقٍّ «قوانين في التاريخ»، وبالتالي ثمة علم بالتاريخ.

ومع ذلك، يمتلك ماركس، كما أكدتُ أعلاه، هذه الطرافة الغريبة في أنه يوجد في أعماله تعايُش نظرية «علمية» في التاريخ- تتحقق في غفلة من الأفراد- ومذهب ثوري- يفترض بالتأكيد فاعلين واعين بالوضع الذي يوجدون فيه وقادرين على العمل من أجل قضيتهم. وكما قلتُ، الجمع بين هاتين الرؤيتين للتاريخ في الفلسفة الواحدة «قابل للانفجار» ويمكن أن يفسِّر الانحرافات الثابتة في الشيوعية. وسنرى في ماذا.

وهكذا، منذ اللحظة التي يوجد فيها اتجاه في التاريخ وعلم يكشف عنه إلى حد السماح بالتوقّع في أي وجهة لا بد أن يمضي، وبما أننا نسلّم، فضلا عن ذلك، بأن عملا ثوريا واعيا وذا جدوى ممكن، فإنه ينبغي على «قادة أفذاذ» (لينين، ستالين، ماو) خبراء في هذا العلم أن يقودوا المجتمع نحو مصيره المشرق. ومن البديهي في هذه الظروف أن كل تنازل لأي معارضة هو ضعف مُشين، استقالة ديماغوجية أمام ما لا يعدو أن يكون خطأ! إذن كل معارضة ينبغي مبدئيا أن تُقْصَى. هذا النوع من الاعتبارات قاد سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir إلى كتابة هذا القول المأثور الغريب: «إن الحقيقة واحدة، والخطأ كثير. وليس من

باب الصدفة أن اليمين يدعو إلى التعدُّدية!». وبما أننا نعلم أين توجد حقيقة التاريخ المؤدية إلى الخلاص، فإن جميع من يعارضونها ليسوا سوى مجانين! ومن ثم جاء إحداث مصالح الطب النفسي للمخبولين السياسيين. ولعلنا لا نصدق هذه النتيجة إن لم نكن نعلم، مع الأسف، أنها تجسَّمت بالفعل.

إذن، بما أننا نتبنى وجهة نظر نهاية التاريخ، المعروفة بأنها وجهة نظر القائد الفذ (الذي ننسب إليه في الواقع العلم الإلهي المطلق)، فلم يعد هناك تاريخية فحسب، بل أيضا، إن كان العمل الثوري الواعي والمُجدي ممكنا، لن يكون ثمة ديمقراطية. لذا، فإنه في غاية الأهمية أن نقطع مع مبدأ السبب الكافي في التاريخ وأن نعود إلى وجهة نظر التناهي الإنساني ضد وجهة نظر الإله أو العلم المطلق. وسيظل مبدأ السبب الكافي، بلا شك، بمثابة «المَثَل الأعلى الموجِّه» idéal régulateur (بالمعنى الذي يعطيه كانط لهذه العبارة) لتوجيه البحث عن الأسباب والمسبَّبات التي تسهم في حركة التاريخ، ولكننا سنكفّ عن اعتباره مفتاح حقيقة التاريخ.

الفصل الرابع عشر

نقد الأنوار

- إن إنسانوية الأنوار اليوم هي في صميم رؤيتنا للعالَم، وتكاد تكون طبيعة ثانية، إن جاز القول عن فلسفة «ضد الطبيعة». فنحن نتخذها (أي الإنسانوية) عفويا نقطة انطلاق لخواطرنا وأحكامنا، حتى عندما نريد نقد نقائصها أو الدفاع عن رؤية بديلة. ولكننا مع العودة إليها بلا انقطاع، نطمح إلى تعويضها باستبدالها بتصور لمعنى الحياة قائم على مبادئ أخرى. ذلك أننا لم نعد نُقِرّ في ذواتنا بالنزعة الأوربية المركزية التي تحْملها، كما لم نعد نعتقد أن نموذج حضارتنا يفوق النماذج الأخرى، بل نثمن من الآن أبعادا من الوجود (مرتبطة بالخصوصيات الفردية، بالمشاعر والرغبات) كانت تلك الإنسانوية الأولى عاجزة عن إعطائها المكانة التي تستحقها. إن هذا الموقف غير القار يبرر أننا نهتم بأنواع النقد الكبرى الموجَّهة سابقا إلى الإنسانوية- لاسيما وأنه منذ انبعاثها، لم تَكُفَّ فلسفات منافسة عن الاعتراض على مبادئها (أي الإنسانوية)، بقوة وتنوّع وتواصل تفوق جدا الطعون التي عرفتها فلسفة العصر القديم اليوناني الروماني أو المسيحية، وهما في أوْجِهما.

- هنالك على الأقل أربعة أشكال كبرى من النقد الموجَّه إلى

الإنسانوية، وهي أساسية في التاريخ المعاصر. أوّلا النقد الثوري المعاكس والرومانسي؛ ثم النقد باسم «فارقيةٍ» différentialisme، ونسبوية جذرية للقيم مستندة إلى فكرة أن كل ثقافة لها معاييرها الخاصة التي تجعلها لا تقارَن بأي ثقافة أخرى؛ وفيما بعد، نقد الاعتقاد في التقدم- إذ لم يكن عاجزا فحسب عن منع الهمجيتيْن النازية والشيوعية، ولكن لا أحد من الآن يستطيع أيضا أن يتحكم في مساره الأعمى، غير المبالي بالطموحات الإنسانية، نحو التجديد المعمَّم الذي يعرِّضنا لأخطار متزايدة؛ وأخيرا النقد الصادر عن الإيكولوجيا (أو علم البيئة) العميقة (*deep ecology*) ونظريات عدم النمو التي تَعتبر جنونا انتحاريا المشروعَ الإنسانوي المتمثِّل في التخلص من إكراهات الطبيعة بينما نحن مجرد عناصر من بين أخرى، وبقاؤنا على قيد الحياة يتوقف على الحفاظ على توازناتها الداخلية. غير أني لن أعرض هنا إلا للنقدين الأوّلين، وستسنح الفرصة لاحقا للعودة إلى النقدين الآخرين.

النقد الثوري المعاكس والرومانسي

إن النقد الأول الذي أسميه رومانسيا وثوريا معاكسا يمتد هو ذاته على أربعة أبعاد: نقد الحضارة والترف من قِبَل روسو (انظر الجدال مع فولتير حول الترف والمسرح ونزعة التفوُّق الباريسية، إلخ)؛ النقد السياسي للثورة (عند راهبيرغ Rehberg، بورك Burke، والرومانسيين الألمان، جكوبي Jacobi وآدم مولار Adam Müller على وجه الخصوص، وسنجد لذلك مواصلة ذات أهمية في القرن العشرين لدى هانس جورج غادامِر Hans Georg Gadamer)؛ نقد الفردانية individualisme (التي يُعترض عليها بأن الإنسان لا يكون إنسانا إلا ضمن جماعة بشرية)؛ وأخيرا نقد العقلانية الآلية (باسم نزعة حيوية معيَّنة تعيد خاصة الاعتبار للعلل الغائية في الطبيعة).

هنا يمثّل روسو حالة خاصة إذ ينخرط بالتأكيد، على الأقل من جانب ما، في روح الأنوار (لاسيما في **العقد الاجتماعي** الذي يدعو رغم كل شيء إلى الديمقراطية)، لكنه يفضح نزعتها إلى الخلط بين ممارسة الحرية وعبادة الاصطناع من أجل الاصطناع (في تفنن الحضارة، والترف، والتصنع في المنجزات الثقافية، وتعدُّد علامات الامتياز المبرِّر لنزعة الإقصاء المتخفية). ويرى روسو في ضروب الإفراط في التصنع انحرافا خطِرا يصيب التقدم، فيكون مصدرا لفصل الناس بعضهم عن بعض، وخاصة فصلهم عن ذواتهم في أهم ما يمتلكون من طابع أصيل. وكما بيّن جان ستاروبنسكي Jean Starobinsky، يطمح روسو إلى شفافية الفرد مع ذاته، ومع الطبيعة، ومع الآخرين. فكل أعماله تشهد على بحثه عن الوسائل الكفيلة باستعادة تلك الوحدة في البساطة، في مجال السياسة كما في التربية، على صعيد المشاعر كما في مستوى السيرة الذاتية. لذا ينوّه فعلا بالحفل الشعبي حيث يكون كل واحد ممثِّلا ومشاهِدا، وذلك لمزيد إدانة المسرح، إذ يجعل المشاهدين سلبيين ويبقي عليهم سجناء، فلا يربط فيما بينهم إلا عبر طرف ثالث، وهو الركح، مع دفعهم إلى إسقاط ذواتهم في الخارج كي ينفعلوا بوضعيات وأهواء أُعيدَ إنتاجها اصطناعيا من قِبَل ممثلين يتظاهرون بإحساسها.

لن أقول أكثر من هذا عن روسو، بل أعيد مرة أخرى أنه في آن واحد داخلَ روح الأنوار وناقدٌ لها. ولكنني سأحلل ببعض المزيد من التفصيل النقاط الثلاث الأخرى، بالتطرق إليها مع ذلك انطلاقا من الزاوية السياسية الحقوقية وحدها، حتى لا أثقل الحديث أكثر من اللزوم.

لا يكفي العقل

إذا اعتبرنا هذه السمة المؤسِّسة للأنوار، وهي تذويت subjectivisation العالَم (كل تمثلاتنا، بما فيها الأكثر موضوعية، قائمة من الآن على قوى

الذات أو الفرد البشري وحدها)، يمكن القول إن الرومانسيين، ولعل جكوبي هو الأول، اكتشفوا فيها، أو اعتقدوا أنهم اكتشفوا، مخاطر ناتجة عن بنائية constructivisme عقلية بحتة (بمقتضاها يستطيع الإنسان أن يصنع بقوة إرادته الواعية وحدها النظام السياسي والتاريخ اللذين يناسبانه)، ويبدو أن إعلان 1789، ثم فظائع فترة الإرهاب la Terreur هي نتائجها المحتومة. وهنالك رسالة بعثها جكوبي إلى صديقه الأكاديمي لا هارب La Harpe بتاريخ 5 أيار 1790، يشير فيها إلى قولة لرابو - سان- آتيان Rabaut-Saint-Etienne، ومفادها أن الثورة الفرنسية تكون قد كشفت عن «طريقة ثابتة في سياسة المحكومين بالعقل وحده»، وذلك في ألفاظ تُنْبئ بالدواعي الرئيسية للتاريخانية المعاكسة للثورة:

قالت سيدة فرنسية إنها تتصور تماما الفائدة من القمر، لأنه يضيئنا أثناء الليل، ولكنها لا تستطيع أن تتخيل لأي شيء قد تصلح الشمس في وضح النهار. لنفترضْ أن الطريقة الثابتة في سياسة المحكومين بالعقل وحده (لاسيما بالنسبة إلى شعب يعد خمسة وعشرين مليون نسمة كان لا بد من البدء في تجميعهم بالعقل وحده في جسم سياسي واحد) تكُون وضح النهار بلا شمس، فإن هذا الخطأ لا يرجع إلى الثوريين الفرنسيين وحدهم؛ إنه خطأ العصر. اليوم في كل البلدان المتحضرة، نكاد نسمع على حد سواء الدعوة إلى العقل وحده، مثلما كانت الدعوة في الماضي إلى النعمة الإلهية، تلك النعمة الكافية، التي قيل إنها لم تكن كافية. إنه سوء فهم لدى العقل مع ذاته أدت إليه على نحو طبيعي جدا سرعةُ تقدمنا في العلوم الصحيحة ولن تجد أشكالٌ أخرى من التقدم عناء في إصلاحه. فمن المستحيل أن لا تخلصنا التجربة قريبا من الوهم حول كفاية العقل وحده، حول كل تلك المشاريع لبناء المضمون مع الشكل، والرغبات مع الإرادة، والكائن العاقل مع تصوره المجرد، والفضيلة مع مبدئها، وكل الأسباب مع مفاعيل هذه الأسباب.

ما تبادر به هذه السطور التي خطها جاكوبي هو بكل بساطة صراع الرومانسية ضد الأنوار. ففي مقال صدر سنة 1814، ويمكن أن يُعتبر البيان الحقيقي لمدرسة الحق التاريخية، أي لأول مدرسة حقوقية ورومانسية كبرى متجهة ضد الأنوار، يتساءل فريدريش كارل فون سفنيي Friedrich Karl von Savigny عما إذا كان من المناسب، كما يعتقد بعض الحقوقيين الذين تحولوا إلى اعتناق أفكار الثورة الكبرى، كتابة قانون مدني مشترك بين مختلف الدول الألمانية مع تبنى النموذج الفرنسي. فينتظم جوابه حول استبعاد الصفحة البيضاء باسم مفهوم الحياة على الإطلاق. ومن ثم جاء الموضوع المحوري لهذه التاريخانية الحيوية، وهو فضح الطابع الاصطناعي للقوانين ومجملِ القواعد التي تُجازف دون انقطاع بتجميد الحياة (التي تبدو مرونة القانون العرفي، على العكس، في تناغم مستمر معها). وحرصا منه، مع ذلك، على تجنب الإيحاءات الخفية المرتبطة على نحو ظاهر للغاية بمشروع عودة المَلَكية، يعبر سفنيي بلا شك عن أعمق ما تمتلكه الرومانسية السياسية، إذ يذهب إلى القول بأن مهمة مؤرخ القانون ليست الحفاظ بكل ثمن على التقاليد، بل بالأحرى تحديد ما بها يكون من قبيل الحياة:

لا يتمثل المنهج التاريخي الصارم [...]، كما قال على نحو غير مفهوم بعض خصومه الأخيرين، في تثمين استثنائي للقانون الروماني؛ ولا يتمثل أيضا في المطالبة غير المشروطة بالحفاظ على المادة المعطاة، مهما كانت[...] بل يقوم جهده بالأحرى في تحليل المادة المعطاة حتى الجذور ليكتشف مبدأها العضوي حيث سيتم الفصل تلقائيا بين ما يظل حيا وما فني... [1].

---

(1) فريدريش هينرش جكوبي، في شغف عصرنا بالتشريع والعلوم القانونية
(Von Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft)

بفضل هذا المنهج، «يمكن الحفاظ على العلاقة الحيوية بالحالات الأصلية لدى الشعوب». وعلى العكس، «فقدان هذه العلاقة يَنتج عنه اقتلاع أفضل جزء من الحياة الروحية الخاصة بكل شعب». فما هو صالح على صعيد التشريع ليس هو الشيء التاريخي بالذات، بل هو ما يظل في التاريخ حيا بحق. فالحياة إذن، بدل التاريخ، تصبح معيار العادل وغير العادل. وبالتالي، لا يتعلق الأمر برفض كل صياغة عقلية للقانون باسم احترام التقاليد، بل بتجاوز هذين المنظورين في توليف synthèse طريف.

الحياة بما هي تجاوز للأنوار

- لكي ندرك جيدا ما تأخذه على الأنوار هذه المدرسة التاريخية الحقوقية، أعتقد أنه يحسن تدقيق الدلالة التي يكتسيها مفهوم الحياة هذا في نظر الرومانسيين.

- يمكن أن نفهم ذلك دون الدخول في التفاصيل إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الكائن العضوي الحي كلٌّ متعالٍ ومُحايِث في الآن نفسه بالنسبة إلى أجزائه: متعال لأنه لا يزول بالضرورة عندما يصاب أحد أجزائه أو حتى يتلَف، بل ينمّي على العكس وبصفة عفوية نشاطات إعادة إنتاج وتعويض؛ وهو محايث مع ذلك لأنه لا يوجد في مكان آخر غير أجزائه التي يتجسد فيها. وعندئذ، يمكن أن تتواصل المقارنة مع مسألة الحق: ففي تقليد فلسفة الأنوار، يتماثل الحق الطبيعي مع الحق العقلي، في تعارض مع الحق الوضعي، الذي هو واقعي تماما؛ وبتعبير آخر، يطمح الحق الطبيعي إلى الكونية بينما الحق الوضعي هو دائما حق خاص، قائم تاريخيا وجغرافيا في هذا الإطار القومي أو ذاك. إذن من الواضح أن الحق الطبيعي، من وجهة النظر هذه، يؤدي بالنسبة إلى الحق الوضعي دور معيار متعال باسمه- وباسمه فقط - يصبح بالإمكان

نقد «المظالم» المحتمَلة الخاصة بالحق الوضعي المحايث لنظام اجتماعي خاص. هذا التعارض المميِّز للأنوار *Aufklärung* هو الذي تريد الرومانسية تجاوزه بواسطة مفهوم الحياة: فمثلما أن الحياة الواقعية هي اتحاد الروح والجسم، اتحاد الكونيّ والخاص، والذكاء والحساسية (لنفْصلْ أحد هذه الأزواج، وللتو يكون المآل الموت)، كذلك لا بد أن تكون الحياة التشريعية الحقيقية اتحادا بين الحق الطبيعي والحق الوضعي، تصالحا بين التعالي والمُحايَثة. ذاك هو المعنى الذي يسعى سفنيي من خلاله إلى الإفلات من الاتهامات بالمحافظة والنسبوية. فإذا لم يتعلق الأمر بالحفاظ بأي ثمن على الحق الوضعي، حتى عندما يكون نتيجة تقليد ما، فلأن الجسم السياسي، شأنه في ذلك شأن كل كائن، يولد ويموت. إذن سيكون لزاما عند الحاجة إزالة ما سيبدو فيه للحقوقي شاهدا على انحداره.

وبالقياس، يمكن إنشاء عدد معين من النقاط المشتركة بين أنظمة حقوقية مختلفة جدا، شريطة أن تنتمي على حد سواء إلى نظام الحياة وتُقَدِّم على هذا النحو خاصيات التنظيم، منظورا إليه هنا بمعناه البيولوجي.

الأمة بدل الشخص

- على الرغم من كل الاحتياطات التي اتخذها الحقوقيون الرومانسيون ليتجنبوا السقوط في تقديس التقاليد التشريعية لدى كل شعب (ولدى شعوبهم على وجه الخصوص)، يبدو لي أن أطروحاتهم تؤدي حتما إلى نزعة قومية معيَّنة ورؤية نِسْبَويّة للقانون.

- ذاك أمر بديهي، من شأنه أن يفسر نفورهم من الثورة الفرنسية، وكذلك من الأنوار والنزعة الجمهورية الناجمة عنها. واستكمالا للمماثلة، نقول إن الأمم على اختلافها تتميز فيما بينها تميُّز الأنواع

الحيوانية في نظام الأحياء- وتلك هي مماثَلة تسمح للرومانسيين بالنظر في فكرة تراتُب بين الأمم موازٍ لتراتب الأنواع. وهنا يتضح بدرجة كافية حضور إرث الرومانسية في الفكر النازي.

وفضلا عن ذلك، إذا كنا نتصور النظام الحقوقي والسياسي وفق النموذج البيولوجي، فلا بد من التسليم بأن مفهوم الفردية individualité يتغير جذريا من حيث المعنى بالنسبة إلى الإيديولوجيا التي تكمن وراء إعلان 1789. ففي فلسفة الأنوار، ولاسيما عند كانط، تختلط الفردية في آخر التحليل بالشخصية (الفرد الوحيد الحق هو الشخص). أما عند الرومانسيين، فعلى العكس، تعني الفردية الجماعة الحية، أي الأمة، وهي تتحدد، وفقا لتعريف منطقي نجده سلفا عند أرسطو، بكونها المصالحة بين الكوْني والخاص. وفي هذه النقطة الأخيرة بالذات، يبدو الفكر الرومانسي على درجة كبيرة من القوة، حتى وإن استخلص من ذلك نتائج مَقيتة معبَّرا عنها بلغة النزعتين القومية والتقليدية والحدِّ من الحريات الفردية: إن مجهوده الرامي على حد سواء إلى تجاوز الطابع الاختزالي في العقلانية ولدى الفلاسفة التجريبيين empiristes (الذين يؤسسون كل التمثلات الإنسانية على الآثار المباشرة وغير المباشرة الناجمة عن انطباعات الحواس) كان له الفضل في أنه حاول فهم الحياة بكل أبعادها، إذ إن الفلسفة الرومانسية- وأعيد ذلك - سعت إلى المصالحة، أحيانا بقدر كبير من العمق، بين المحسوس والمعقول، بين الخاص والكوْني، وبين الفردي والجمعي.

ومن وجهة النظر هذه، لا تبدو الفردانية الحقوقية الطبيعية إيديولوجيا «أنانية» فحسب (بالمعنى الذي يعطيه ماركس لهذا اللفظ في نقده للإعلان الفرنسي عن حقوق الإنسان)، بل تبدو تجريدا ميتا. رفْض الفردانية، فضح ما تؤدي إليه من فقدان للشفافية، نزعة قومية... تلك

هي السمات التي يتقاطع فيها نقد الإيديولوجيا الرومانسي مع أهم الموضوعات في الفكر الثوري المعاكس، وخاصة القولة الشهيرة لدي ماستر De Maistre التي تستحق أن نوردها في صياغتها الأصلية:

إن دستور 1795، تماما مثل ما سبقه من دساتير، هو من صنْع الإنسان. ولكن لا إنسان البتة في العالم. فقد رأيت في حياتي فرنسيين وإيطاليين وروسا، إلخ، بل أعلم، بفضل مونتسكيو، أنه قد يكون الشخص فارسيا. أما عن الإنسان، فإني أصرح أني لم ألْتقِ به أبدا في حياتي, وإن وُجد، يكون ذلك بالتأكيد دون علمي[1].

إعادة الاعتبار للأحكام المسبقة

بنفس الذهنية تماما وقدر كاف من المفارقة والاستفزاز، قام غادامِر، وهو فيلسوف ألماني معاصر، بإعادة الاعتبار للأحكام المسبقة ضد الروح النقدي الموروث عن ديكارت وعن الأنوار. ومثْل سفنيي، يحاول غادامِر أن يتجنب فخاخ التاريخانية المبتذلة. فالأمر لا يتعلق بالنسبة إليه، عند تأكيده مجدًّدا على دور التقاليد، بتبرير كل الأحكام المسبقة بما هي كذلك دون قيد ولا شرط، بل يتعلق الأمر بطرح هذه المسألة: «على ماذا ينبغي أن تتأسس مشروعية الأحكام المسبقة؟ ما الذي يميِّز الأحكام المسبقة المشروعة عن جميع تلك التي لا تُحْصَى ولا تُعَدّ والتي يتعيّن على النقد، بلا مُنازِع، أن يتغلب عليها؟»[2]. ودون الدخول هنا في تفاصيلِ مُحاجّة صعبة، سنشدّد على جانبين فقط من هذا «النقد لنقد الأحكام المسبقة» كي نقدّر تماما ما ينتج عن ذلك من انعكاسات على تفكيك الذاتية الميتافيزيقية.

---

(1) جوزيف دي ماستر، خواطر حول فرنسا: Joseph de Maistre, *Considérations sur la France* (1797), Vrin, 1936, p. 81

(2) الحقيقة والمنهج: *Vérité et méthode*, p. 115-116.

وإذ ينطلق غادامِر من فكرة أن «الحكم الأساسي المسبق، الصادر عن الأنوار، هو الحكم المسبق ضد الأحكام المسبقة بوجه عام، مع رفض التقاليد الناجمة عنها»، فهو لا يريد إلغاء النقد دون قيد ولا شرط، بل يريد بيان أن النقد ذاته دائما يقوم سلفا على حكم مسبق أو، لاستعمال اللفظ المناسب، على«فهم مسبق» précompréhension. وإذا بسطنا المصطلح والاستدلال الخاصّين بهذا النقد، فإن الحجة، التي تستند أساسا إلى تحليل قام به هيدجر من قبل، تتمثل في بيان أنه في أصل كل تأمُّل أو تفكير من شأنه أن يُتقاسم مع محاورِين آخرين، هنالك دائما «توافقٌ سابق للتفكير» consensus préréflexif.

- بتعبير آخر، لا بد أن نتقاسم بعض الأحكام المسبقة منذ البداية لنتوفر على إطار مشترك نستطيع بالرجوع إليه تنزيل الأفكار التي نتبادلها؛ وفي غياب ذلك، لا نقدر على التفاهم (لا شيء يمنع، من جهة أخرى، أن تؤدي هذه الخواطر الجديدة إلى الحد من بعض تلك الأحكام المسبقة أو وضْعها موضع شك).

- فعلا، يمكن تلخيص الفكرة بهذه الطريقة. ذاك بالتأكيد مبدأ التمييز بين الأحكام المسبقة المشروعة والأحكام المسبقة الخاضعة للنقد: إذا لم تكن التقاليد موضوع تأمّل أو تفكير فحسب، بل هي بالفعل شرطٌ لإمكان التفكير أو النقد، فلا بد من إعادة الاعتبار لها في مستوى الحقيقة، بقدر ما تسهم في إرسائها (وهذا يستلزم أننا نستطيع نقد التقاليد من حيث لا تؤدي هذا الدور). وفي أعلى مستوى، هذا البعد الخاص بالفهم المسبق والذي تحْمله الأحكام المسبقة، سيكون من وجهة نظر غادامر ممثّلا بدائرة اللغة- التي كان نيتشه يقول عنها سلفا إنها تنقل «أرسَخ ميتافيزيقا في القدم»، وجملةً من الأحكام المسبقة الآتية من الماضي السحيق.

- يمكن أن نضرب مَثَلا بسيطا جدا على ذلك. إن أردتُ تقديم حجج لفائدة المساواة بين الرجال والنساء، فإني أضطر إلى المرور عبْر اللغة، وهي- إذا استعملتُ اللسان الفرنسي- تنقل في معجمها وتركيب جملها وقواعدِ نحْوِها مجموعةً كبيرة من الدَّلالات الجنسوية تعطي الأولوية للذكَر. فلا بد بالضرورة من أن أعتمد على هذه الرَّحِم الحاضنة للفهم المسبق والمتقاسَمة التي هي اللسان، حتى عندما يؤدي بي ذلك إلى نقد بعض الأحكام المسبقة التي يحْملها.

- الصعوبة الرئيسية التي يثيرها هذا النقد الغادامِري [نسبة إلى غادامِر] للنقد، وهو يؤدي إلى استعادة «محكمة التقاليد» بدل «محكمة العقل»، هي صعوبةُ كلِّ تاريخانية، حتى الأعقد صياغة. ذلك أن الأمر لا يتعلق فعلا بإنكار أننا دائما مشدودون سلفا بتاريخ ولسان، بل بمعرفةِ إنْ كان ينبغي الإعلان عن أن هذه الشروط السابقة للتفكير préréflexives مشروعةً إذ لا مفرَّ منها. وفضلا عن ذلك، يتعلق الأمر بمعرفةِ إلى أي حد يمْكن - لاستعادة تمييز شهير عند سارتر- أن نميِّز هنا بين الوضع *situation* والتعيُّن *détermination*: إن كنا دائما في وضع ما (مع ما يتضمنه ذلك من إكراهات تَنْزَع إلى توجيه اختياراتنا وتحديدها)، فلسنا لهذا السبب متعيِّنين ضرورةً في كل شيء من قِبَل هذا الوضع؛ بل على العكس، ما دمنا نحيا ونتمتع بقوانا، فنحن من وجهة نظر سارتر أحرار دوما في الإفلات منه، جزئيا على الأقل.

نقد النزعة الكونية

النقد الثاني، كما أعلنتُ، هو النقد الذي يفضح الطابع الوهمي للنزعة الكونية في الأنوار: إنه يعترض على الفكرة القائلة بإمكان وجود قيم كونية، وبالأحرى إمكان الحُكْم بشأن مختلف الحضارات وفْق حضارتنا نحن، ويؤكد على العكس أن كل ثقافة لها معاييرها التي تجعلها، حرفيا، غير متوافقة مع أي ثقافة أخرى.

وبوجه أعم، فإن الحركة التي سميناها، مع ألان رونو Alain Renault، «فكر 68»(ممثّلا من بين المفكرين، بجيل دولوز وفليكس غتّاري، وميشال فوكو وجاك دريدا وغيرهم) ستقوم، في أشكال مختلفة، بتقريظ الفرْق، مؤكدة على أن كل واحد مُلزَم بتنمية ثقافته الخاصة وقيمه الأصلية بحسب مميّزاتها: وهكذا، بدأ البعض في الدفاع عن «صيرورة تحقُّق المرأة» و«صيرورة تحقُّق المِثْليّ» وعودة المرء إلى أصوله (البريتانية bretonnes، أو السلوفاكية أوالبولية peules، فالأمر لا يهم) ضد الضغط الكبير الذي يمارسه المذهب الجمهوري، الموروث عن الأنوار ونزعتِها الكونية. والمفارقة هنا تكمن في أن القصد التحرُّري في المنطلق (تخليص أبعاد الوجود، المقموعة إلى ذلك الحين، من الهيمنة الاختزالية الناجمة عن القِيَم الإنسانوية، الكونية المزعومة) كان يُنْذِر بالتردّي في خضوعٍ للتعييناتِ الطبيعية، الاجتماعية أو الجمعية، أشد قَسْرا من ذلك الخضوع الذي أُريدَ الإفلات منه. فلئن أصبح كوْنُك امرأة، مِثْليّا أو بريتانيا هو الداعي إلى الوجود لزوما بالنسبة إليك، فإن الثقل الضاغط على مصيرك والراجع إلى الطبيعة وتاريخك أو إلى التقاليد سيصبح من جديد أكبر مما كان عليه أبدا منذ العصور القديمة!

- نقد النزعة الكونية هذا يأتي بلا شك من عدة مصادر: أوّلا، تجربة آثار الانحراف الناجمة عن الإنسانوية، بدءا بالاستعمار؛ والمعاينة الدرامية لكَوْنِ تقدُّمِ الأنوار (الذي يُفترض أنه يليّن العادات ويحقق السلم) عَجَز عن منع فظائع النازية والستالينية؛ ثم الإرادة الساعية إلى استخلاص جذري للنتائج المنجرّة عن استحالة الكشف عن أساس أقصى للعقل والحرية والقِيَم الأخلاقية؛ وأخيرا، مشروع تحرير أبعاد الوجود- المهمَّشة من قِبَل النموذج الإنسانوي- والتي أصبحت رئيسية في حياة الأفراد (سمات الشخصية، الجنسانية، المشاعر، الجانب الطفلي والحيواني لدى كل واحد منا).

- هنالك عوامل مختلفة أسهمت فعلا في نمو هذا النوع من نقد الأنوار. وسأقتصر على تحليل موجز لما أسميتُه في غير هذا المكان «لحظة ليفي- ستروس»: إنها لحظة نقد النزعة الأوروبية المركزية، نقد المركزية الإثنية. عندئذ يتعلق الأمر بتغيير جذري في المنظور، بالكف عن النظر إلى الحضارات الأخرى بعيون حضارتنا، وباختصار بـ«الحياد عن المركز» سعيا إلى تبني وجهة نظر تمكّن من فهم كل واحدة من تلك الحضارات في فرادتها. ففي العرق والتاريخ سنة 1956، صاغ ليفي- ستروس مبدأ هذه المقاربة الجديدة لتنوع الحضارات: أوربا ليست هي الـحضارة، والمجتمعات التي يقال عنها آنذاك إنها «بدائية» وسيسميها ليفي- ستروس بـ«المجتمعات المتوحّشة» sociétés sauvages لا تقل قيمة عن مجتمعاتنا؛ وليست دنيا، هي فقط مغايرة. فهي ليست متخلفة، بل تمتلك ثقافة مختلفة عن ثقافتنا.

- يمكن تقدير المسار منذ خطاب جيل فيري الذي استشهدنا به أعلاه، والذي يَغْمُره اليقين بالتفوّق الأوربي. ويستحضر ليفي- ستروس أيضا أعمال عدد من سابقيه حول دراسة الشعوب غير الأوربية، حيث لا تفلت أطروحاتهم من هذا العيب.

- في رأيه أن مشروع الباحث الإثنولوجي لم يعد تحليل الحضارات بلغة التراتب وفق سُلّم يقيس درجة اكتمالها مقارنة بالنموذج الأوربي، بل دراستها في غيريتها المستعصية على الاختزال. وللقطع نهائيا مع ذلك النوع من الترتيب الهرمي، سيحْمله هذا على الدفاع عن نسبوية تامة: بمعنى أن كل الثقافات تتساوى في القيمة. وهكذا، يقطع ليفي- ستروس مع عادة منتشرة للغاية من قَبْله، وهي دراسة الحضارات الأخرى بحسب مقاييس حضارتنا. إلا أنه في إرادة منه للمُضِيّ إلى نهاية منطقه النسبوي،

دون أدنى تنازل للفكرة القائلة بإمكان وجود قيم من شأنها أن تُطبَّق من وراء الفروق بين الحضارات، ينتهي من ذلك إلى الدفاع عن مفارقات لا تبالي بأدنى حس سليم، بل وحتى أيضا بمجرد الإحساس بالآلام الإنسانية. فقد أجاب صحفيا سأله إن كانت الهمجية النازية قد أشّرت على نهاية حضارة (ألمانية أو أوربية):

كلا، لا يؤدي قيام الهمجية إلى نهاية الحضارة. فإن ما تُطْلِق عليه اسم الهمجية، من وجهة نظر حضارة ما، هو حضارة. دائما يكون الآخر هو الهمجي.

لو فيغارو: لكن هنا، يتعلق الأمر بالهتلرية.

ليفي- ستروس: ولكنهم يعتبرون أنفسهم هم الحضارة. تخيلْ أنهم نجحوا، لأنك تستطيع بالتأكيد أن تتخيل ذلك.

لو فيغارو: لو نجحوا لقام نظام همجي.

ليفي- ستروس: نظام نسميه همجيا ويكون بالنسبة إليهم حضارة كبرى.

لو فيغارو: قائم على تحطيم الآخرين.

ليفي- ستروس: أجل، حتى وإن أُبيدَ اليهود على وجه الأرض (أضع نفسي ضمن فرضية انتصار الهتلرية)، ماذا يعني ذلك بالنظر إلى مئات من الألفيات أو الملايين من السنين؟ إنها أشياء لا بد أنها وقعت عددا معينا من المرات في تاريخ الإنسانية. وإذا نظرنا إلى هذه الفترة بفضول الإثنولوجي، فليس هنالك من موقف آخر سوى أن نقول في أنفسنا: كارثة حلت بجزء من البشرية الذي أنتمي إليه وقُضي الأمر. هذا مؤلم جدا لأناس من اليهود، ولكن...[1]

(1) لو فيغارو، 22 يوليو 1989.

ينتهي الحوار بهذه النقاط المتتالية، لأن النتيجة بلا شك تفرض نفسها بنفسها إن تتبعنا جيدا تفكير الإثنولوجي. فالإبادة، إذا كانت بالتأكيد «مؤلمة جدا لأناس من اليهود»، ليست بالأساس سوى حادثة مأساوية من بين حوادث أخرى بالنظر إلى المدة الطويلة التي يرتسم فيها ما قبل تاريخ الإنسانية وتاريخها! شخص آخر غير ليفي- ستروس يكون بلا شك قد دُعِي حتما للمساءلة أمام القضاء عن مثل هذه التصريحات. فكيف انتهى إلى الدفاع عن أفكار مشكوك فيها بهذا القدر؟ إنه يقينًا عدوّ لكل معاداة للسامية، إذن يجب البحث في مجال آخر عما يدفعه إلى هذا الموقف: في الحقيقة، عدم الاكتراث النسبي لدى العالَم الغربي للجرائم التي اقترفها ضد شعوب تنتمي إلى حضارات أخرى، هو الذي يثير سخطه، وهو يريد فضحه بإعادة تنزيل كل مآسي التاريخ في منظور المدى الطويل الذي يَنْزَع إلى المساواة بينها وإلى تبرير خيبة الأمل التي ينظر بها إلى تلك المآسي. إنه يستحضر إبادة هنود أمريكا على يد المعمّرين الأوربيين، الذين بلغ بهم الخِزْي أن شتتوا في الغابات ثيابا ملوَّثة بعدوى الجُدَري، مع العلم بأنه قاتل بالنسبة إليهم.

- يريد ليفي- ستروس الإطاحة بالادعاء المبني على الغرور لدى هذه الحضارة الأوربية التي تعتبر نفسها هي الحضارة على الإطلاق، ولم تتردد باسم تفوّقها المزعوم في تحطيم الشعوب الأخرى والثقافات الأخرى. وينتهي إلى هذه النتيجة، وهي أن أفضل حل لوضع حد لهذه الإمبريالية هو الدفاع عن فكرة «نسبوية مطلقة» (هده العبارة إرداف خُلْفيّ *oxymore* من المنتظر أن يثير بعض التناقضات) في مقاربة الحضارات: ففي رأيه أن كل حضارة تمتلك قيمة لذاتها، وتنوُّع الحضارات هو أنفس ثروة تتوفر عليها الإنسانية، ولا يمكن تصوّر أي نوع من التراتب بينها بصفة مشروعة. وفي هذا المنظور، كلما

انقرضت حضارة، افتقدنا كنزا لا يُعوَّض، ومن ثم يبدو التنميط الذي تجرّه العولمة تفقيرا كارِثِيّا للثقافة الإنسانية.

- بالفعل، تلك هي الأطروحة التي يمضي بها ليفي- ستروس إلى أخر نتائجها، إلى حد القول بأنه كان بإمكان النازية، لو انتصرت على الديمقراطيات، أن تبدو كحضارة كبرى. وهنا نرى من جديد كيف أن فكْرا كان له الفضل في لحظة أولى في تفجير الأحكام المسبقة المركزية الأوربية والنزعات الإمبريالية الملازمة للإنسانوية الأولى كي يحقق انفتاحنا على الإسهام الأصيل الذي قدمته الثقافات الأخرى، كيف أن هذا الفكر انتهى من ذلك إلى التِّيه في مأزق، لأنه اعتقد أنه يستطيع أن يجعل من البعد الجديد الذي حرّره بشكل رائع مبتدأ المنزلة الإنسانية ومنتهاها. وعندئذ، تنقلب عملية التحرر إلى خضوع للتقاليد أشد قوة من الخضوع الذي شُهِّر به في المنطلق! وسنرى في مرحلتنا الأخيرة كيف أن الإنسانوية الثانية، إنسانوية الحب، ستسعى جاهدة إلى إعطاء هذه الأبعاد الجديدة والانفتاح على الآخر المكانة التي تستحقها، مع إعادة تأسيسٍ لإمكان قيم مشتركة تسمح للبشر بالإفلات من التقاليد التي انحدروا منها.

- ذاك أيضا مثال آخر على تلك «الأشكال من التقدم» التي تشهدها الفلسفة وتُقابلها «تراجعات» في مستويات أخرى. وحتى إن كان لكل نسق فلسفي حتما نقاطه العمياء، يمكن الإشارة إلى أن المفكرين لهم تجاه هذا المشكل ردود فعل مختلفة. بعضهم حريصون بوجه خاص على أن يأخذوا بالحسبان، في تحاليلهم، وجهات النظر البديلة أو المنافسة للانتهاء إلى أطروحات أكثر اكتمالا وصلابة- يبدو لي أن كانط يذهب بعيدا في هذا الاتجاه، وكذلك أرسطو وهيجل-؛ وآخرون على وجه التقريب يراهنون كليا على المبدأ الجديد الذي اكتشفوه ويريدون،

فيما يبدو، أن يجعلوا منه أداة حرب ضد ما لا يستجيب مباشرة لرؤيتهم- يبدو جزئيا أن ذلك هو على الأقل شأن ليفي- ستروس، ولكن يمكن بلا شك إدراج ديكارت أيضا ضمن هذا الصنف. وهكذا نصل الآن إلى النوعين الأخيرين من نقد الأنوار، المشار إليهما آنفا.

نقد التقدم

لم يعد النقد الثالث يأخذ على الأنوار فحسب أنها اعتمدت تحليلا خاطئا أو نسيت أبعادا إنسانية أساسية، بل بحمْل المعركة داخل مشروعها بالذات، قام بفضح ما يحتويه تصوُّرها بعينه لهذا المشروع من عيب أصلي أدى به إلى التحول تدريجيا إلى عكسه تماما: فالعقلانية التقنية التي كانت الأنوار ترى فيها الوسيلة الكفيلة بأن تفتح للبشر سبيل السعادة بتحريرهم من الإكراهات الطبيعية، سرعان ما لم تتبع سوى منطقها الخاص لتصبح لذاتها غايتها الخاصة، في سباق غير منقطع نحو التجديد الخالي من كل مشروع لتحسين المنزلة الإنسانية؛ وبعيدا عن تحرير البشر، أخضعتهم للقوانين الخفية الناجمة عن عقلنةٍ مُفْرطة للمجتمع لا أحد أرادها أو يتحكّم فيها، كما أخضعتهم العقلانية التقنية لتجديد متزايد في السرعة يخص موضوعات الرغبة التجارية ولم يعد هدفه إرضاء الحاجات الإنسانية، وإنما تمكين المؤسسات الاقتصادية والأمم من البقاء في عالم من التنافس المعمَّم.

وفي أساس هذا الطراز من النقد، هنالك الفكرة القائلة بأن هذا الانحراف، إن لم يكن تجنّبُه مُحالاً، فهو على الأقل مرسوم في ذلك الموقف الرمزي المعبِّر عن الأنوار، وهو الاعتماد الكامل والوحيد على العقل والعلم والتقنية لبناء مستقبل الإنسانية وتحديد أهدافها وضمان سعادتها. هذا الموضوع يغذّي خاصة التحاليل التي يعرضها تيودور أدورنو Theodor Adorno وماكس هوركايمر[1] Max Horkheimer.

---

(1) انظر كتاب تيودور أدورنو وماكس هوركايمر، الصادر سنة 1947، *Dialektik* =

ففي مجتمعات مُعَدّة من كل الجوانب لعقلنة النشاطات الإنسانية والهيمنة على الطبيعة، يُرَدّ الإنسان إلى منزلة «الشيء»، يهدّده خطر «التشييء». ولا تفلت الديمقراطيات الليبرالية من هذا الانحراف للمبادئ التي تُحِيل إليها. ومن ثم جاءت الأطروحة التالية، وهي أن كليانيات القرن العشرين قد تُفهَم، في نوع من المفارقة، على أنها تضخُّمٌ لسيرورة العقلنة التامة الصادرة عن الأنوار. وضمن هذه الفرضية، لا تكون الإنسانوية قد عجزت عن الحيلولة دون الهمجية فحسب، بل تكون قد مهّدت لها! سنعود بأكثر إسهاب إلى هذا الطراز من النقد عند التطرق إلى خواطر عالم الاجتماع الألماني أولريتش باك Ülrich Beck حول ما يسمّيه «مجتمع الخطر»، مجتمع تلك «الحداثة الثانية» التي دخلناها من الآن مباشرة وتحوّلت فيها مُثل الحداثة الأولى (التي تحْملها الأنوار بالذات) إلى عكس ما كانت عليه، إلى حد أن التقدم لم يعد يبدو أملا، بل تهديدا.

النقد ذو المنزع البيئي

واخيرا، النوع الرابع من نقد الأنوار هو النقد الذي تحْمله «الإيكولوجيا العميقة» *deep ecology* ونظريات عدم النمو décroissance: فتؤكد الإيكولوجيا العميقة أنه بصفتنا أعضاء في الطبيعة من بين آخرين وعليها يتوقف بقاؤنا، لا بد أن نُخضع مشاريعنا لواجب احترام توازناتها، وهذا يُدين الطموح البروميثي [نسبة إلى بروميثوس] الذي يحدو الإنسانوية في التّوْق إلى الإفلات من الإكراهات الطبيعية؛ أما نظريات عدم النمو، فتعتبر من جهتها أن النمو المستمر، الملازم للنظرة إلى التقدم الموروثة عن الأنوار، لا يمكن الدفاع عنه إذ يؤدي حتما إلى استنفاد الموارد الطبيعية، وبالتالي إلى كارثة إنسانية وتراجُع مأساوي.

= *des Aufklärung* (حرفيا «جدلية الأنوار»، ومع الأسف أسيئت ترجمته إلى الفرنسية سنة 1974 تحت عنوان عبثي بعض الشيء: *Dialectique de la raison*، أي جدلية العقل).

ونجد هنا الخشية من أن يكون الإنسان، في إرادته التحرر من كل قَسْر لـ«يسلك على هواه»، قد وضع ثقة بالغة في قدرات العقل والتقنية والتقدم التي يمكن الآن فعلا أن تنقلبَ ضده بصفة كارثية. وفي هذه الحالة، يُعاب عليه أنه اعتبر نفسه فوق الطبيعة، بينما هو مجرد جزء صغير منها، يعتمد عليها ليعيش.

- من الغريب أن في الإيكولوجيا المعاصرة عودة في آن واحد إلى الموضوع الرومانسي المتمثل في أولوية الطبيعة التي ليس البشر سوى أعضاء منها، واهتماما أشد حداثة يعطي بعدا من الوجود الإنساني مُهْمَلا إلى حد الآن المكانةَ التي يستحقها، وهو بُعْدُ «الطبيعة فينا».

- يشق الإيكولوجيا (أو علم البيئة)، على كل حال، تياران متباينان، أحدهما، في الحقيقة، يلتقي بالموضوعات الرومانسية، بينما يندرج الآخر في إطار مبادئ الديمقراطية الاجتماعية. الأول، وهو تيار الإيكولوجيا العميقة، يسلّم بأن نظام الطبيعة يتعالى على نظام البشر الذين لهم قبل كل شيء مهمةٌ، إن لم يكن واجب توجيهِ أعمالهم وفق هذا النظام واستعادتِه كلما أَخَلّ بتوازنه التهورُ والجنونُ والـ «إبريس» (أي الإفراط) لدى الإنسان. والقولة التالية لهانس جوناس Hans Jonas تلخّص على الوجه الأفضل هذا المطلب: «إن الغايات مُقِيمة في الطبيعة». أما التيار الثاني، فيتخذ موقعه بالنظر إلى الإنسان، الذي يستمر في تفضيله، وليس بالنظر إلى أولوية الطبيعة، مع الدفاع عن ضرورة الحفاظ على بيئة يمكن العيش فيها، وضمان توفّر موارد طبيعية كافية لحاجاتنا، وخاصة لحاجات الأجيال القادمة، وباختصار إيجاد شروط «تنمية مستدامة»، كما يقال: وهكذا يظل أنصار هذا التيار متبنِّين لرؤية إصلاحية، تتسع مع ذلك للمسائل البيئية.

أعيد القول إن الإيكولوجيا (أو علم البيئة) هي الحركة السياسية

الجديدة الأولى منذ ظهور الليبرالية والاشتراكية اللتين أقل ما يقال أنهما لم تولدا بالأمس: إنها أدخلت في الجدل السياسي، لأول مرة في التاريخ، الاهتمام بالعالم الذي سنتركه لأطفالنا، والانشغال بالأجيال القادمة. ذاك، مرة أخرى، تحوُّل عميق سأعود إليه. وحتى إن كان الأمر يُعزى إلى هذا السبب فحسب، فلن يستطيع أحد عم الاكتراث للمسألة البيئية: ولكن لا يمكن الجهل أيضا بالتناقض الأساسي الذي تُحيلنا إليه الإيكولوجيا (أو علم البيئة): إذا قلنا بأنه لا بد من مماثلة أفعالنا للنظام الطبيعي، فإننا نسقط ضرورة من جديد في ما هو كوسمولوجي- سياسي، أي خضوع الدائرة السياسية لتعالي الطبيعة، وهذا يعني التخلص من الديمقراطية أو تحديدها بكثير من الصرامة لإعطاء جزء من السلطة لخبراء يُفترض أنهم على علم بالإجراءات البيئية التي لا بد من اتخاذها؛ ومن جهة أخرى، إذا أردنا الحفاظ تماما على استقلالية الإنسان بالنسبة إلى الطبيعة، يظل الخطر ماثلا في أن يترك على مدى عدد من الأجيال عالما لا يمكن العيش فيه للأجيال القادمة. والحل الوحيد المعقول هو تعزيز تقدم مسألة الأجيال المستقبلية من حيث التأثير في الجدل السياسي، بحيث يمكن على هذا الأساس مزيد الاستثمار في تقنيات التدوير (أو الرسْكَلة) وفي التكنولوجيات المسماة بـ«الخضراء».

- إن تحليل الأربعة أنواع من نقد الأنوار يبيّن على كل حال أننا لم نعد نستطيع الاقتصار على النموذج الإنسانوي، حتى إن أردنا الحفاظ على قيم الحرية والتقدم التي يحْملها. ينبغي إذن إيجاد منظور يسمح بتجاوز هذا النموذج، مع الاحتفاظ بأفضل ما فيه. هذا ما ستحاول الإنسانوية الثانية إنجازه، كما سنرى في خطوتنا الأخيرة. ولكن قبل ذلك، علينا أيضا أن نتطرق إلى مرحلة التفكيك، التي بدونها لم نكن لِنتصورَ هذه الإنسانوية.

الحقبة الرابعة

زمن التفكيك

الفصل الخامس عشر

شوبنهاور: من التشاؤم إلى فن السعادة

الكشف عن الأحكام المسبقة

- إلى جانب النقد الرومانسي الذي يفضح عقلانية الأنوار، رأينا ظهور شكل من الاعتراض أشد تجذرا ينكر كل أساسٍ مشروع مبني على العقل، وعلى القِيَم أيضا، ويقترح فلسفة متلائمة مع هذا العالم حيث على حد تعبير نيتشه، «ليس ثمة وقائع بل مجرد تأويلات». إنهم فلاسفة زمن التفكيك هذا الذي سنتطرق إليه الآن. ذلك أن نقد التقاليد والظلامية الذي بدأته الأنوار كان لا بد بالفعل أن ينتهي إلى الانقلاب ضد أحكامها المسبقة. أما أخطاء الثورة الفرنسية، واستعادةُ جزء من مبادئها من قبَل نابليون الأول في إطار إمبراطوري يناقضها والفشلُ النهائي الذي مُنِيَ به هذا الأخير، فقد غذّت الشكوكَ حول صلاحية النموذج العقلي الذي دعا إليه فلاسفة الموسوعة وكذلك الثوريون. وفضلا عن ذلك، ستَبرُز فلسفات التفكيك بقدر كاف من السرعة: المفكر الكبير الأول في هذا التيار، أرتور شوبنهاور (1860-1788) سيُصدر

كتابه الهام، العالم بما هو إرادة وتمثُّل منذ سنة 1819[1].

- يقدَّم شوبنهاور غالبا على أنه فيلسوف التشاؤم بامتياز. وكثير ممن ينتسبون إليه أسهموا، مع الأسف، في إعطائه هذا الصيت، إذ وجدوا بلا شك فائدة في الإعلان عن تشاؤم مقترِن بخيبة أمل، يعطيك دائما ملامح العمق ووضوح الرؤية، بينما التفاؤل يُظهرك في جانب ما مغفَّلا بعض الشيء. وإذا كان لهذه الصورة الجاهزة نصيبها من الصحة، فإنها تمتلك من الوجاهة أقل بكثير مما نتخيل وتعرِّضنا لخطر التفريط في معرفة جوهر تفكيره. ذلك أن شوبنهاور ليس حقا بالمتشائم كما يزعم البعض. أوّلا لأنه لا يصدر عن إحساس نفسي، وإنما عن موقف فلسفي: إنه غير مصاب بالاكتئاب أو الوهَن العصبي؛ وفي المقابل، يريد أن يبيّن بالحجة والعقل أن الوجود ليس له معنى وأنه عبثي تماما (وفعلا يرى نفسه من هذه الزاوية تلميذا وفيا لكانط ولنقده الجذري لمبدأ السببية). ثم إن تشاؤم شوبنهاور منهجيّ بالأساس ومؤقت، شبيها بعض الشيء بالشك عند ديكارت: فكما أن ديكارت يسعى إلى اكتشاف حقيقة ثابتة يؤسِّس عليها تمثلاً صلْبا للعالم، كذلك يريد شوبنهاور اكتشاف شروط تفاؤل جديد، وحكمةٍ خالية من الوهم من شأنها أن تحقق لنا السعادة. وإذ لم يكتف ببيان إمكان حكمة من هذا القبيل، فسينكبّ على عرضها، لاسيما في هذا الكتاب ذي العنوان البليغ: فن السعادة *Art d'être heureux*[2]، وهو فن يُطلِق عليه اسم «eudémonique» أو «eudémonologie»، أي علم السعادة- فيا له من متشائم غريب!

- وسيخصص شوبنهاور لهذا الفن جميع السنوات الأخيرة من حياته، الأمر الذي سيحرص بوجه عام على عدم ذكره أتباعه المصابون بالوهن

---

(1) ستُتْبَع هذه الطبعة الأولى بطبعة ثانية سنة 1844 وبثالثة سنة 1859.

(2) أرتور شوبنهاور، فن السعادة, *Art d'être heureux* Seuil, 2004.

العصبي والاكتئاب. وشريطة أن يكون هنالك بالفعل لحظة تشاؤم عند شوبنهاور، فهي مرتبطة بالمقاربة عن طريق الجنيالوجيا[1] التي تتمثل، في نظر نيتشه كما في نظر شوبنهاور من قبل، في الكشف وراء قيمنا ومبادئنا الكبرى عن مصالح ودوافع، ودواع خفية نُقِرّ بها بدرجات متفاوتة. وباختصار، الجنيالوجيا هي وجهة نظر الظن *soupçon* إذ بواسطته يتم الكشف وراء يقينياتنا الصريحة عن جانب الوهم الذي يجعلنا نتبنّاها وكأنها حقائق. والوهم الأقصى هو بالتأكيد الفكرة المتداولة دائما في الأديان والفلسفات الكبرى، ومفادها أن العالم معقول، وأن وجودنا، على نحو ما، له معنى. وسيعترض شوبنهاور، مدعِّما ذلك بحجج عقلية مستمَدّة من كانط، على هذين الإثباتين المركزيين حسب رأيه في كل رؤى العالم الكبرى الماضية. وبهذا المعنى، فهو أول تفكيكي déconstructeur كبير، وهو من مهَّد الأرضية «للظن الكبير» الذي سيُفصح عنه نيتشه على نحو رائع في إحالة أكيدة إلى سلفه، في ما وراء الخير والشر. أوردُ هذا النص لنيتشه لأن الأمر يتعلق بأوضح ما يمكن أن نجد من المقاطع حول ما يعني الظن والموقف الجنيالوجي ورفض الاعتقاد في رؤى العالم التقليدية، وفي كل ما يجعلنا نطمئن ويسمح لنا بأن نحيا على صعيد الوعي في عالم مثالي ولكنه خادع للوعي:

لا يعتقد المتوحِّد أن يكون أحد الفلاسفة- مع افتراض أن أي فيلسوف كان في البدء متوحدا- قد عبَّر مرّة عن آرائه الحقيقية والنهائية في كتبه. ألا نؤلف بالأحرى كتبا لنخفي تحديدا ما نحْمله في ذواتنا؟ سيشك المتوحد حتى في أن يكون لدى الفيلسوف بوجه عام آراء نهائية

---

(1) جنيالوجيا، في هذا السياق، مقاربة فلسفية تسعى إلى متابعة الكيفية التي تتولد بها القيم، بهدف الكشف عن القوى المتصارعة التي تكمن وراءها. وتتوصل بذلك إلى فضح العملية التي يتم وفقها خلق المثل العليا.

وحقيقية، في أن لا يكون داخل ذاته أبدا، وراء كل كهف، كهف أخر أعمق- عالم أوسع وأكثر غرابة وثراء، وراء كل سطح، عالم خلفي، قاعُ هُوَّةٍ خلفيّ وراء كل القيعان، وراء كل الأسس. فكل فلسفة إنما هي فلسفة مشدودة إلى السطح- ذاك حكمٌ صادر عن متوحِّد. وثمة بعض الاعتباط في كوْن الفيلسوف توقَّف هنا أو هناك، ونظر إلى الوراء أو مِن حوله، ولم يحفر بأكثر عمق هنا أو هناك، وركَن مِعْوله- وثمة أيضا بعض الريبة. فإن كل فلسفة تخفي كذلك فلسفة، وكل رأي هو أيضا مَخْبَأ، وكل كلمة هي أيضا قناع[1].

نمسك هنا بجوهر الموقف الذي سينجُم عنه المَسْعى الجنيالوجي، المتكوِّن من «ريبة»، كما يقول نيتشه أو، إن شئنا من ظنٍّ إزاء كل ما يرجع إلى «سطح» المظاهر، والبديهيات الزائفة. وسنجد ذلك مجددا عند فرويد: وراء الأعراض، وراء الكلمات، يتكلم دائما اللاشعور. ذلك أيضا أحد المكوِّنات لفكر ماركس: وراء الإيديولوجيات تتخفّى مصالح غير معلَنة ومريبة لا بد للنقد الاجتماعي أن يستخلصها ويكشف عنها.

إلا أن شوبنهاور يظل أول فلاسفة الظن، أول من وصف العالمَ بسمتيه المميَّزتين في عنوان كتابه: تمثُّل من جهة- وهو السطح، قمة جبل الثلج، العالم الوهمي على صعيد الوعي- ومن جهة أخرى فعل الإرادة le vouloir، الإرادة la volonté، سلطان القوى العمياء واللاواعية، وهو أهم بلا حد، كما في كل جبل ثلج بحق، مما هو بارز- ما سيسميه نيتشه «العوالم الخلفية»، ويسمّيه دوستويفسكي Dostoïevski «السراديب»، ويسمّيه فرويد بـ«اللاشعور»، ويسمّيه ماركس «مصالح الطبقة».

العالَم بما هو تمثُّل

- الآن وقد فهمنا المبدأ المؤسِّس لوجهة النظر التي يتبناها شوبنهاور، لنَرَ ما تعنيه المفاهيم التي يُقِيم عليها تحليله: ماذا يقصد،

---

(1) فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر، *Par-delà le bien et le mal*.

في بداية عرضنا، بعبارة «العالَم بما هو تمثُّل»؟

- لنعد إذن إلى هاتين السمتين في العالم من وجهة نظر شوبنهاور: لماذا يقدَّم العالَم من هاتين الجهتين: التمثل من ناحية- وما هو التمثل تحديدا؟- والإرادة من ناحية أخرى- ويجب في الواقع ترجمتها بالأحرى بـ«فعل الإرادة» vouloir، لأن الأمر لا يتعلق أساسا بالإرادة بمعنى قوة يوجهها مَقْصَدٌ واع، بل بالدوافع، بكل القوى، بما فيها الأكثر عماء، قوة الجاذبية الكونية مثلا أو القوة الحيوية التي تفعل فعلها في نمو النباتات والحيوانات.

إن عالم التمثل هو ما يسميه نيتشه بـ«الأبُولوني»، وذلك في إحدى كتاباته الأولى وهو مازال تحت تأثير شوبنهاور المباشر، هو عالم أبولون، عالم الوضوح والوعي والضياء الواضح والمتميِّز. وهو يمتلك ثلاث خاصيات: كل شيء فيه قابل للتعرُّف عليه، محدَّد ومتعيِّن بدقة (على نقيض ما كان يسمّيه الفلاسفة اليونانيون الأبيرون *apeiron*، أي اللامتعيِّن من الفوضى الأصلية التي خرج منها العالم، حسب رأي هِزيود)؛ كل شيء فيه معقول، قابل للتفسير العلمي وفق مبدأ السببية أو مبدأ العلة؛ وأخيرا، كل شيء فيه له دَلالة، بالمعنى المضاعَف للكلمة (أي أنه يحْمل إشارة إلى اتجاه معين ويتوفّر على مدلول أقصى). إذن هو عالم مطَمْئِن جدا، إن صح القول: الأشياء هي ما هي عليه، وليست منفتحة على هُوّة، وليس هناك سراديب من الوراء. وفضلا عن ذلك، فهي قابلة للفهم بعقلنا ومليئة بالمعنى، بحيث يعتقد البشر في ذلك العالم أنهم قادرون على التعرف على موقعهم، والتدرّج في بلورة القوانين التي تَحْكُم الكون وإعطاء معنى لحياتهم. وإذا سلّمنا بذلك، لا بد أن نذهب إلى أبعد بقليل في تحليل تلك الخاصيات الثلاث: فمن المهم أن نفهمها جيدا لأن عالم الإرادة، كما سنرى، هو عكس عالم التمثل تماما.

أولا، الأشياء في صلب العالم المدرَك تحت أنواع التمثل الواضح

والواعي إنما هي قابلة للتحديد وتُحدَّد جيدا. فحسب «مبدأ الفردية» principe d'individuation – شوبنهاور هو فعلا صاحب مقال مخصَّص لـ*principium individuationis* هذا– الأشياء متوافقة مع مبدأ الهوية: فهي ما هي عليه، وليست متناقضة مع ذاتها، مثلما تصبح كذلك عندما نقبل مثلا بفرضية اللاشعور حيث تصبح الذات ذاتا متشظِّية، منقسمة إلى اثنتين، تفلت من نفسها، كما في قولة رامبو Rimbaud الشهيرة: «أنا آخر». كلاّ، في عالم التمثل هذا، «أنا هو أنا»، «أنا= أنا»، «الأنا متماثل تماما مع ذاته».

ثم إن العالم، من منظور التمثل، هو منطقيا قابل للتفسير، والمسبَّبات فيه أسباب، ولا يَحْدُث فيه أي شيء دون علة: إنه عالَم العلم، عالم يبحث فيه العلماء عن تفسيرات عقلية، ويجدونها فعلا– ولكن بنوع من المفارقة، يكمن المشكل هنا تحديدا، إذ سينتج عنه الوهم بأن كل شيء في النهاية قابل للتفسير، وأن لا سرَّ في الكون. لنتجنبْ مع ذلك ما قد يكون سوء فهم بالكامل: شوبنهاور ليس «لاعقلانيا»، فهو لا ينكر البتة قدرة العلم على إعطاء تفاسير موثوق بها، والوصول إلى شكل معين من الحقيقة. ذلك أن العلماء يكتشفون بحقٍّ أسباب بعض الأحداث، ولكنهم– وسنعود إلى ذلك – لا يكشفون أبدا عن الأسباب القصوى والأخيرة، بحيث إنْ تخيّلْنا أن العلم يستطيع أن يجعل العالَم معقولا، فهذا محضُ وهم. إن كل التفسيرات العلمية تضيع في هذه اللحظة أو تلك وسط الرمال، ولا أحد منها يجد أبدا أساسا نهائيا: هذا ما يريد قوله شوبنهاور حين يقول إن العالَم عبثٌ، لا معنى له.

وأخيرا، عالم التمثل هو عالم فيه معنى. ولنأخذَ مثالا على أنفسنا نحن البشر، فإننا نحس دوما في الحياة اليومية شعورا بأن إرادتنا هي إرادة ذات معنى، واعية، تحدوها نوايا واضحة ومفهومة. فعندما أغادر

مكتبي لشراء سجائر من بائع التبغ المجاور، أعلم لماذا ألبس معطفي وآخذ مفاتيحي ومحفظة نقودي: كل هذا يستجيب لغائية واضحة، لنوايا واعية، كل هذا له معنى.

وهكذا يتوافق عالم التمثل مع مبدأ الهوية، ومبدأ السببية، ومبدأ الغائية.

العالم بما هو إرادة

- ما هو إذن عالم الإرادة؟ وفي ماذا يضع يقينيات عالم التمثل موضع شك؟

- إن حفَرنا تحت السطح المنظَّم لعالم التمثل لنرى على ماذا يقوم ونبحث عن أسسه، فإننا نكتشف حقلا من القوى العمياء تماما، ومن الدوافع اللاواعية والغرائز- ما سيسميه نيتشه، وهو هنا أيضا وريث شوبنهاور، «إرادة القوة»، أو بأكثر بساطة «الحياة». وباختصار، فإن عالم الوعي الواضح والتمثلِ يخفي عالما آخر ليس الأول سوى ظاهرة ثانوية ناشئة عنه ولكنه أيضا نقِيضه تماما: العالم اللاواعي والخالي من المعنى، الخاص بفعل الإرادة، والقوة التي تجعل النباتات تنمو، وتلك التي تجعل الحجر يسقط، والقوة التي تجعلني أغادر مكتبي لشراء سجائر، كلها نفس القوة: فعل الإرادة أو الإرادة. هذه الواقعة الأساسية أحادية المعنى في نظر شوبنهاور: إنها الطبيعة الأساسية نفسها وهي تظهر في أشكال مختلفة. بل ثمة أكثر من ذلك: عالم فعْل الإرادة هذا، الكامن في التمثل، هو في الواقع ما يحييه ويشكِّله دون علم منه.

- ولكن لماذا القناعة بأن عالم الإرادة يحدِّد أفعالنا ورغباتنا وحتى تمثلاتنا الأكثر عقلانية، لا بد أن تؤدي ضرورة إلى تشاؤم تام؟

- عل عكس عالم التمثل، الذي لا يتوفر على قوى خاصة ولا يملك إلا أن يعتمد قوى عالم الإرادة، فإن هذا الأخير يشتمل على تنوع لا متناه

من القوى، حتى وإن اشتُقت كلها من قوة أصلية واحدة: فالقوة الحيوية لدى الحيوانات والنباتات، وقوة الجاذبية، وكل الطاقات الطبيعية ليست بنفس القدر سوى أمثلة ناشئة عنها. ولكن على وجه الخصوص، يتميَّز عالمُ فعْلِ الإرادة بقوته المطلقة والمُستعصِية تماما على التمثل. ومن ثم هذا الحكم لشوبنهاور: «كل ما يتحقق بواسطة التمثل، أي بواسطة العقل، هو مجرد مِزاحِ مقارنةً بما يَصْدر مباشرة عن الإرادة». فوراء كل الحركات في العالَم، نجد هذه القوة العجيبة الخاصة بالإرادة، هذه القدرة الخفية التي لن يدركها التمثل، وأؤكد ذلك مرة أخرى. وهذه السمة الأخيرة تؤدي بشوبنهاور إلى المقارنة (على نحو يناقَش بقدر ما، ولكن هنا لا يهم الأمر) بين فعل الإرادة و«الشيء في ذاته» عند كانط، وهو أيضا مستعصٍ تماما على المعرفة.

ومهما يكن من أمر، فالقوة المطلقة الخاصة بالإرادة تسود وتغمر تماما عالم الوعي الواضح، بحيث لا معنى بتاتا لمفهوم الاختيار الحر، الاختيار الحر والواعي. وضمن هذه الشروط، لا إمكان لحرية إنسانية، منظورا إليها على أنها حرية الاختيار. إنها محضُ وهم- وفي هذا شوبنهاور، رغم أقواله، أكثر قُرْبا هنا إلى سبينوزا وليبنتز منه إلى كانط. فالحقيقة في رأيه أنه وراء اختياراتنا الظاهرة، كما وراء وعينا، فعْل الإرادة هو الذي يعمل دون علم منا: «من الواضح أن الإرادة تبدو دائما العنصر البدئي والأساسي، وأن تفوُّقها على العقل لا نِزاع فيه، وأن هذا الأخير ثانوي على الإطلاق، تابع، مشروط ». إن العالم الواضح الخاص بالعقل والتمثل، أي بالوعي، ليس إذن قمة جبل الثلج فحسب، بل هو، زيادة على ذلك، كما كنت ألمح إلى ذلك منذ حين، «تابع، مشروط» بكليته، محدَّد بالقوى الكامنة، القاهرة واللاواعية الخاصة بفعل الإرادة.

- إذا كان كل شيء يعتمل في الأعماق العَصِيّة كليا على المعرفة

داخل عالم الإرادة، فإن المَسْعى الجنيالوجي، المتمثل لدى نيتشه وماركس أو فرويد في الكشف عن القوى والبنى اللاواعية التي تعيِّننا، يبدو مبدئيا غير قابل للممارسة. فكيف يتوصل شوبنهاور إلى تجنب أن يحكم عليه تشخيصه بالصمت وبخنوع عاجز؟

- في الواقع، وكما يؤكد كليمان روساي Clément Rosset[1]، الموقف الجنيالوجي النشيط للغاية لدى فلاسفة التفكيك الحريصين على تفسير القمة بالقاعدة، والبنية الفوقية بالبنية التحتية، والسطح المرئي في جبل الثلج بما يوجد من تحت، سيكون حاضرا بقدر قليل جدا لدى شوبنهاور. فهو يكاد لا يهتم بما نسميه اليوم «العلوم الاجتماعية»، أو بالتحليل النفسي لأنواع العُصاب أو بالتفسير السوسيولوجي للاختيارات والقِيَم لدى هذه الطبقة الاجتماعية أو تلك. وتفكيكه لعبثية العالَم فلسفي صرف.

إنه يقوم أساسا على ثلاث ركائز تفسِّر لحظة تشاؤمه، أي كل الجانب الأول لفلسفته. بادئ ذي بدء، كل التفسيرات العلمية الناتجة عن العقل السببي، التفسيري، تضيع، كما كنت أقول، وسط الرمال لسبب جوهري، وهو أن السببية هي ذاتها بلا سبب. وبالقياس، الغائية المفترَضة التي يزعم العالَم المثالي الخاص بالتمثل أنه يراها تفعل فعلها في الأعمال الإنسانية، إنما هي في الواقع بلا غاية: فنحن نعتقد أن أعمالنا لها معنى لأنها على صعيد التمثل تبدو بالفعل مالكة لمعنى ما، ولكن هذا الأخير، في حقيقة الأمر، هو دائما في النهاية منغرس في لا- معنىً مطلق. بيد أن ثمة أكثر من ذلك، وهذه النقطة هي التي ستستكمل لحظة التشاؤم

---

(1) في مقال صغير ممتاز، شوبنهاور، فيلسوف العبث أو اللامعقول:
Shopenhauer, philosophe de l'absurde, Presses universitaires de France, coll. «Quadrige», 1989.

تلك: وهي أن هذا العالم العاري من المعنى والعقل هو أيضا عالم من الملل والألم، لا يتوصل «اللهو» (أو التسلية) divertissement أبدا إلى أن يُلهينا عنه بحق، ولا بالأحرى أن يعطينا السُّلْوان- وهنا نجد ثانية موضوعا أبيقوريا وباسكاليا في ذات الوقت. وهكذا، بناء على مُحاجّة يريد شوبنهاور أن يعرضها بطريقة صارمة تماما وبرهانية تقريبا، تتأرجح الحياة الإنسانية باستمرار بين الألم والملل. فلنتطرّق فيما بعد إلى هذه المفاهيم الثلاثة.

ليس للعالَم سبب

- أي حجج يستعمل شوبنهاور بوجه أخص ليقنع أوّلا قراءه بأن التفسيرات العلمية لا تمْلك إلا أن تضيع وسط الرمال وبأن لا سبب للعالَم؟

- تدعيما لرؤيته لعالم ممزَّق بين التمثل وفعل الإرادة، يعرض شوبنهاور مُحاجّة قوية للغاية، وعقلية جدا على نحو يثير الاستغراب، يستمدها فضلا عن ذلك وبقدر واسع من كانط (في هذه النقطة، القرابة التي يتبناها مع صاحب **نقد العقل المحض** هي الأكثر صوابا). وعلى الرغم من أنه ينتهي من ذلك إلى استنتاج أن العالم لا معقول تماما، إلا أنه يريد بيان أنه من المعقول للغاية أن يكون الأمر كذلك. إذن عندما تتعلق المسألة بالسببية، نجده يقول فعلا بأنها هي ذاتها بلا سبب (*grundlos* بالألمانية)، أي «بلا أساس»، «بلا تأسيس»، كما يؤكد ذلك هذا المقطع من **العالم بما هو إرادة وتمثل**:

إن الإرادة، بما هي الشيء في ذاته، هي كما قلنا، خارج مبدأ العلة، بجميع أشكاله؛ إذن هي بلا سبب (*grundlos*)[1].

ويرجع كليمان روساي Clément Rosset هذه المُحاجّة إلى هيوم،

(1) أرتور شوبنهاور، **العالم بما هو إرادة وتمثل**.

أي إلى الفكرة القائلة بان السببية تكون مجرّد اعتقاد. وبما أني فيما سبق لم أتمكن من الإشارة إلى التجرِبية empirisme الهيومية إلا بكثير من التلميح، فإني سأذكّر هنا باختصار بالطريقة التي ينقد بها هيوم (1711-1776) مفهوم السببية، مختزلا إياه في فكرة مفادها أن تفاسيرنا العلمية السببية لا تقوم إلا على مبدأ الاستدلال بواسطة الاستقراء، وهو مبدأ على قدر كبير من الهشاشة. مثال ذلك أني شاهدت عشر مرات أن الماء يغلي في مائة درجة، فأستنتج أنه سيفعل نفس الشيء في المرة الحادية عشرة، إذن سأظل أنتظر أن يحصل له ذلك؛ وبالتالي يقوم هذا الانتظار على نوع من الاعتقاد ليس له أساسا من قيمة أفضل من أي اعتقاد آخر- وبذلك يمرح هيوم على نحو ما، معتبرا العلم نوعا من الدين، حتى لا نقول نوعا من المعتقد الخرافي مثل سائر المعتقدات من هذا القبيل. ومن هنا أيضا تأتي ريْبيَّته الشهيرة التي تكون بالفعل قد استهوت شوبنهاور.

ومع ذلك، لا يُحيل شوبنهاور في هذا الأمر على هيوم، وإنما على المُحاجّة التي يعرضَها كانط في النقيضة antinomie الثالثة لـنقد العقل المحض. فبينما يُعتبر كانط عقلانيا للغاية ومعجَبا كبيرَ إعجاب بالمنهج العلمي عامة وبفيزياء نيوتن على وجه الخصوص، فإنه مع ذلك يبرهن في هذا المقطع الشهير من النقد الأول على أن مبدأ السببية ملغَّم باستمرار بتناقض يكاد لا يستطيع الفكاك منه. فالعالِم يبحث عن أسباب مختلف الظواهر التي يشاهدها: أسباب حركة الكواكب، والأمراض، والزلازل، إلخ. ذاك جوهر مهنته بالذات: أن يبحث عن تفسير الظواهر، عن «إنقاذ» الظواهر كما كان يقول اليونانيون من قبل، أي «الكشف عن علتها» « en rendre raison» (*rationem dare* باللاتينية، *logon didonai* باليونانية)- كل هذه الصيغ القديمة تصف العلم بما هو إرادة البحث عن الأسباب. إلا أن هذا الجهد غير المنقطع المتمثل في العقلنة يحْمل في ذاته التناقض

المُستعصي على الحل والذي أعلنتُ عنه سابقا ويتخبط فيه مبدأ السببية من ذاته تقريبا. ذلك أن سلسلة الأسباب لا تستطيع أبدا أن تنتهي بحيث لا يمكن لأي تفسير علمي أن يكون كاملا بحق، لأنه على وجه التحديد ليس بمقدورنا أن نوقف تطبيق مبدأ السببية. تريد مثلا البحث عن أسباب حرب 14[الحرب العالمية الأولى]، فتجدها في حالة سابقة، في جزء ما من الماضي، إلا أن التاريخ يستمر وهذا الماضي نفسه كان من صنْع سلسلة أخرى من الأسباب... إذن مبدأ السببية هو مبدئيا تراجُعٌ إلى ما لا نهاية له يجعلنا نعود القهقرى دوما من سبب إلى آخر. فنحن نبحث عن سبب ظاهرة ما، ثم سبب السبب، ثم مجدَّدا سبب سبب السبب، إلخ. لذا يَخلُص شوبنهاور إلى أن التفسير يضيع دائما وسط الرمال: فنحن لا نعثر أبدا على السبب الأول، على نقطة الانطلاق. وإذا ما أردنا أن نوقف السلسلة مدَّعين أننا وجدنا سببا أول (الإله مثلا)، عندئذ يكون هذا الأخير ذاته بلا سبب، وهذا يتناقض مع مبدأ السببية. وتبعا لذلك، حتى أروع التفاسير وأكملها وأكثرها عقلانية تنفتح على«اللاقاع» [أو «اللاقرار»] *grundlos*.

وفي النهاية، مبدأ السببية ذاته هو الذي يقودنا إلى «اللامسبَّب»: ذاك هو اللامعقول في نظر شوبنهاور. فاللامعقول أو العبثي لا يتأتى من كوننا لا نعثر أبدا على سبب- إذ يؤول ذلك إلى الريبية التجريبية لدى هيوم، القائل فعلا بأن السببية هي اعتقاد لا غير. كلا، لا يقولَ شوبنهاور إن العلم خاطئ، أو غير يقيني. بل على العكس: لأن العلم يشتغل على نحو ممتاز، لذلك تحديدا، العالم لا معقول أو عبثي. فكلما وجدنا تفاسير صلبة للظواهر الخاصة، ازددنا تفطنا إلى أن هذه المعقولية rationalité العلمية الرائعة التي تستقر في مستوى عالَم التمثل تقوم على هُوّة، على سلسلة لامتناهية من الأسباب هي ذاتها بلا سبب. وهكذا يتجذر مبدأ

العلة في الغياب الكامل للعلة، وينتهي مبدأ السببية إلى «اللامسبَّب» على الإطلاق، نظرا إلى أن كل التفسيرات العلمية، بما فيها، وحتى خاصة أجملها وأكثرها إقناعا، إنما هي عائمة، شبيهة بسِداد، مُحْكَم الصنع بالتأكيد، ولكن تتقاذفه القوى في محيط هو محيط فعل الإرادة. إذن هي منفتحة على لانهاية اللامعقول أو العبث: معنى ذلك أن العالِم بحق يعرف على أفضل وجه أنه لن يبلغ أبدا المعرفة المطلقة، أنه لن يبلغ أبدا تفسير كل التفاسير- ذاك هو اللامعقول أو العبث بامتياز، ما هو مأساوي في صميم العالَم.

عبثية الوجود الإنساني

- بعد بيان أن العالَم هو بلا سبب، سيفسِّر لنا شوبنهاور لماذا يفتقر الوجود الإنساني إلى المعنى !فهو أيضًا ضائع وسط الرمال، بحيث تكون مشاريعنا وهمية وخالية من أي هدف حقيقي.

- تلك هي السمة الثانية من الوجه التشاؤمي في فكر شوبنهاور: الأفعال البشرية خالية من المعنى، حتى وإن حصل لدينا إحساس بأننا نتصرف في أغلب الأحيان وفْق دواعٍ عقلية ملائمة للظروف وناتجة عن رَوِيّة. ففي مستوى العقل الواعي والتمثُّل الواضح، يبدو كل شيء ذا معنى. واستعادةً لهذا المثال، أغادر مكتبي لأشتري سجاير، فإذا بجميع الأفعال التي قمتُ بها في علاقة بهذا القصد (آخذ المفاتيح ومحفظة النقود، ومعطفي، إلخ) تتسلسل متماسكة بالنظر إلى الهدف المقصود. فيبدو هنا كل شيء موجَّها بحرية الاختيار وبنوايا واضحة. ونحيا طوال اليوم في هذا الكون المليء على ما يبدو بالمعنى، وهو عالم التمثل. وأحيانا هنالك بالتأكيد بعض الفجوات الصغيرة، ولكنها أحداث عرَضية: ففلتات اللسان والهفوات، والنسيان تُبرز للحظة جانبا من اللامعنى يفلت منا في المَجرى المنتظم جدا لحياتنا اليومية؛ والأحلام

هي بالتأكيد فجوة أخرى من خلالها يفرض علينا اللاشعور نفسه، ولكننا لا نجد مشقّة في فصلها عن زخم نشاطاتنا الواعية. وباستثناء ما يحصل في أشكال معيَّنة من الأمراض العقلية، فإن كل شيء في عالم التمثل أو يكاد يكتسب إذن معنى، بما أن أفعالنا تستجيب لغائيات واعية بفضل الوسائل التي تبدو لنا الأكثر ملاءمة لبلوغها.

ولكن حين ننتهي من ذلك إلى التساؤل عن الهدف الأقصى لمشاريعنا الخاصة، يبدأ عالمنا المتّسم بالمعنى في التأرجح. وفي الواقع، لئن استطعنا بسهولة أن نبرِّر أغلب اختياراتنا، ونفسِّر عند الاقتضاء كيف يجرّ هذا إلى ذاك، إلا أننا نشعر بحرج شديد حالما نعيد سؤال «لماذا»، لأن كل جواب يجرّ فورا إلى «لماذا» جديد، كما نرى ذلك عند الأطفال الذين يتساءلون بلا انقطاع عن «لماذا اللماذا». وفي آخر المطاف، فإن السؤال عن الغاية هو بلا نهاية، إن جاز القول، وبلا جواب راجح. وبوجه عام، ينتهي الوالدان غاضبين إلى قول حاسم: «لأنه هكذا الأمر، والآن عليك بالصمت!». فإذا ثارت حفيظتهما، فلأنهما يحسّان إحساسا غامضا بأن الحوار إذا ما استمر لن ينتهي، وأن ليس ثمة أي هدف أقصى، وباختصار أن غائيته، في آخر التحليل، ليس لها من نهاية. وإن توقفنا عنده، نخرج من دائرة المعقول، ومن الحياة اليومية «المعتادة». وفي الواقع، يُدخلنا سؤال لماذا اللماذا في ما يسمّيه شوبنهاور«الدهشة الفلسفية»، التي يعارضها بالدهشة العلمية:

وهكذا، لدى الإنسان دائما هدف ودواع تَحْكُم أفعاله: يمكن دائما أن يبرِّر سلوكه في كل حالة. لكن اسألْه لماذا يريد ولماذا يريد أن يكوُن، بوجه عام، فلن يعرف ماذا يجيب؛ بل ستبدو له المسألة عبثية[1].

هذا الشعور بالعبثية يُحْدِث عدم الصبر لدى الراشدين إزاء أسئلة

---

(1) المرجع نفسه.

الأطفال التي لا تنقطع. ولكن من الأكيد أن الطفل على حق، وهو في حالة من الدهشة الفلسفية، التي نفضِّل في أغلب الأحيان عدم الانتباه إليها كي نبقى مركّزين على عالم التمثل حيث لأفعالنا دلالة واضحة. وباختصار، كل شيء في عالم التمثل يبدو أنه يمتلك معنى، ولكن ذلك يرجع في الواقع إلى سبب واحد، وهو أننا لا نطرح أبدا مسألة معنى المعنى.

فإذا طرحناها صدفة، يبدو للتوِّ أنها مثل مسألة الأسباب تضيع وسط الرمال وليس عنها جواب. فنسقط من جديد في العبثية.

وبتعبير آخر، ليس للوجود معنى. ويبدو لي أن شوبنهاور على حق في هذه النقطة: إنْ كان ثمة من وجهة نظر لائكية مَعَانٍ في الوجود- ليس معاني أفعالنا الخاصة فحسب، وإنما أيضا المعنى الذي يمكن أن نسعى إلى إضفائه على حياتنا بحسب ما يبدو لنا على أنه أثمن ما فيها- فلا يوجَد على العكس معنى لـلوجود- لأن ذلك يفترض وجودا خارجا عنه من شأنه أن يضفي عليه هذا المعنى. وبالطبع يختلف الأمر عندما نتخذ منظورا دينيا، مسيحيا على وجه الخصوص، وهو وجهة نظر تحرص فلسفة شوبنهاور برمّتها على إقصائها، لأنه إن كان شوبنهاور معجبا بالبوذية، فهو على العكس ناقد شديد اللهجة للفكر اليهودي المسيحي.

مسخَّرون للألم والمَلل

- فيم كوْنُ العالم بلا سبب ولا غائية لا بد أن يقودنا، كما يؤكد شوبنهاور، إلى استنتاج أنه لا يمْلك إلا أن يسخّرنا للألم والملل؟

بما أن العالَم هو بلا سبب ولا غائية، فلا يبقى لنا لتبرير أفعالنا وللإحساس بأنها تعطي بعض المعنى لحياتنا إلا أن نبذل قُصارى الجهد لتلبية رغباتنا. ولكن منطقَ الرغبة- وهنا يستعيد شوبنهاور بقدر كبير

أفكار ابيقور Epicure ولوكريشوس Lucrèce، وكذلك النقد الباسكالي للتسلية- إنماهو منطق العَوَز واللاإشباع الدائم: فحالما يتم إشباع الرغبة، تزول وتنقطع اللذة لتفسح المجال لرغبة أخرى لمّا تُشبَعْ؛ وبتعبير آخر، ما دمنا نشعر بالرغبة، فهي موسومة بعدم الارتواء واللاإشباع؛ وحين تتحقق، تنطفئ في نفس الوقت هي واللذة التي كانت تُمَنّينا بها. تلك حالة دون جوان Don Juan الذي يجري دوما وراء الفتيات، »يستهلكها« للتخلي عنها فورا. ويصف هيجل هذه «الجدلية» حيث يتحول الإشباع دوما إلى لاإشباع: يعتقد دون جوان أنه حرّ وسيد نفسه، ولكنه في الواقع مرتبط بـ«موضوعات» رغبته؛ وإذ يرى نفسه مستبدا في هيئة امبراطور، فإنما تستبد به في الواقع، وكأنه مدمنُ مخدرات، شدةُ العَوَز الذي يعاوده بلا انقطاع. وحالما ننساق إلى هذه الحركية في الاستهلاك، لم نعد نحب ما بحوزتنا، بل نتُوق باستمرار إلى امتلاك ما ليس بحوزتنا. وفضلا عن ذلك، فإن الطاقة والمهارة والحِيَل التي نبذلها لتحقيق رغباتنا تضعنا في تنافس دائم مع الآخرين، وهذا ما يزيد في مخاطر الفشل والمهانة والنهب، بل أكثر من ذلك يتسبّب في المجاعات والجرائم والحروب. وإذا أضفنا إلى ذلك آلام المرض، والحزن على فراق أشخاص عزيزين علينا (فن السعادة سيكون في نظر شوبنهاور مُرَكَّزا بالأساس على وسائل التغلّب على الخوف من الموت)، نفهم كيف ينتهي صاحب العالم بما هو إرادة وتمثل إلى فكرة أن الحياة هي معاناة بالأساس.

ولكن إذا تركتْ لها المعاناة بعض المهلة، تصبح فريسة الملل. والسبب في ذلك جزئيا هو منطق الرغبة، لأن الإدمان الذي تُوثِقنا فيه يزجّنا دوما على نحو متزايد في الندم على الماضي أو في الآمال التي نعقدها على المستقبل، وبالتالي في الأوهام المحبطة الناجمة عن زمن ماض لم يعد موجودا أو مستقبل لمّا يوجدْ، وذلك على حساب الحاضر،

وهو وحده قد يقدّم لنا تجربة فعلية في محبة ما يوجد هنا، إن حدث أن تصالحنا معه. ولا ألح في هذا الموضوع إذ سبق أن تطرقتُ إليه حول الفلسفة القديمة.

وفي المقابل، بودي أن أؤكد على المصدر الكبير الآخر للملل الملازم لعبثية العالم: إن البنية اللامتعيِّنة للرغبة، والمرتبطة بكوْن البحث اللامحدود عن اللذة يتحوّل إلى لا معنى، تؤدي بنا إلى الاكتفاء بالبحث المتواصل عما يمكن أن يحدِّد الفائدة من أفعالنا، وحتى أن يعطيها (أي الأفعال) تماسُكا من شأنه أن يحدِّد من خلالها مقْصَدا له مشروعيته، إن لم يُضْفِ عليها هذا التماسكُ دلالة مقنعة. إنه موضوع عميق جدا سيستعيده هيدجر (القريب، في هذه النقطة، من تصوّرات شوبنهاور، على نحو يثير الدهشة)، خاصة في ما **الميتافيزيقا**؟ لنترجمْ الفكرة في عبارات أبسط: إذا كان العالم لا يُرى إلا في جوانبه النفعية، وكأنه خزّان كبير يحوي أشياء مُعَدَّة فقط لتلبية شهوة البشر، عندئذ لا يمكن أن يكون سوى عالم حيث الملل والاستهلاك الصرف الذي ننزلق فيه دوما من شيء إلى آخر دون أن نجد أبدا معنى أقصى، معنى للمعنى. وهكذا تصل المعاناة والملل بعبثية الحياة الإنسانية إلى أبعد حدّ: إن كان على الأقل للحياة معنى، فربما نقبل بالاستكانة للمعاناة؛ وإن كانت جميلة ومشوِّقة، فإننا نتلاءم بلا شك مع كوْنها تفتقر إلى المعنى. ولكنه انطلاقا من اللحظة التي تَجْمع فيها الحياة بين اللامعنى والمعاناة، يكون لنا كل الدواعي للتساؤل إن كانت تستحق أن تُعاش.

فن السعادة عند شوبنهاور

- تلك الحجج الثلاث على عبثية العالم والحياة تبيّن جيدا ما الذي قاد شوبنهاور إلى تشاؤم فلسفي جذري، وهو فضلا عن ذلك جذري

إلى حد بالغ بحيث يمكن في هذه المرحلة أن نتساءل كيف سيستطيع الخروج من هذه الرؤية الباعثة على اليأس للتوجُّه نحو ما يسميه «فن السعادة».

- فعلا، كيف «نتعلم أن نحيا»، حسب عبارة شوبنهاور ذاته، إذا انطلقنا من فلسفة تحطّ من قيمة الحياة إلى هذا الحد؟ تتمثل الإستراتيجية في الكشف عن أفضل الوسائل للإفلات من ذلك المستبد الذي هو فعل الإرادة: بما أن العالم الواضح فيما يبدو والخاص بالإرادة يُقْصيه باستمرارِ واقعُ فعلِ الإرادة حيث بداهةُ عبثيةِ الوجود، عندئذ لا بد من الكشف عن السبلِ التي تسمح لنا بالتخلص من سلطان فعل الإرادة المشار إليه واللامعنى الذي يحْمله. فيقترح شوبنهاور ثلاث طرق للانفصال عنه: الفن بما هو سلوى، والأخلاق بما هي ممارسة التقوى، والروحانية بما هي السبيل إلى بلوغ السكينة.

وبالفعل، يمكّننا الفن من الإفلات من حياة الدوافع pulsions، من طغيان فعل الإرادة الأعمى، اللامعقول والخالي من المعنى، وبهذا يقدِّم لنا بعض السلوى (وسنرى أن نيتشه ينسب إلى الفن وظيفة معاكسة تماما على اعتبار أنه بعيدا عن أن يرى فيه علاجا ضد قوى الحياة اللاواعية، فهو ينتظر منه أقوى سَوْرة).

ومن جهة أخرى، يعرض شوبنهاور لأخلاقٍ في الرأفة، قريبة بقدر كاف من أخلاق روسو، ومن شأنها أن «تنقذنا» في نظره من عالم الإرادة- وبهذا تُمثّل بالمعنى الحقيقي للكلمة سبيلا إلى الخلاص: رأفة بالحيوانات، بالأشجار، والنباتات (شوبنهاور سيورث بالفعل كامل ثروته لأتما Atma، وهو كلبه من نوع بُودْل)، وباختصار رأفة بكل هذه الأشكال من الحياة، الخالية من المعنى والمُسَخَّرة للمعاناة. ومن بعض الوجوه، يبدو هذا الجانب من الفكر الشوبنهاوري إحدى اللحظات

المؤسِّسة لفلسفة الإيكولوجيا (أوعلم البيئة).

وأخيرا، إن روحانية منفتحة على السكينة، على النيرفانا، تمكّن وحدها من وضعنا على الطريق المؤدية إلى انتصار على ضروب الخوف، وهنا يقتبس شوبنهاور الكثير من البوذية. هو انتصار على ضروب الخوف، وفوق كل شيء على الخوف من ضروب الخوف إن جاز القول، الخوف الأساسي الذي يغذّيها جميعا: الخوف من الموت. وفي النهاية، ما يجعلنا دائما أشقى الأشقياء هو هذا: طغيان الخوف الناشئ عن الإحساس بعبثية العالم.

لذلك، يؤكد شوبنهاور أن كل فلسفته هي فلسفة في الموت، وبهذا يستعيد موضوعا مركزيا عند الرواقي أبيكتاتوس Epictète والأبيقوري لوكريشوس Lucrèce: كل أفكارنا، كما يقول صراحة لوكريشوس، يجب أن تَنْزَع إلى التغلب على الخوف من أشيرون Achéron، نهرِ الجحيم، رمْز الموت. ويذهب شوبنهاور في كتاباته إلى أنه لولا الخوف من الموت لمَا كانت أبدا فلسفة ولا دين؛ فهذا وتلك يتقاسمان في نظره المشروع نفسه، وهو التغلب على الحيرة الميتافيزيقية بامتياز، ولكن الثاني يأمل التوصل إلى ذلك بواسطة الإله والإيمان، بينما الأولى لا تريد أن تعتمد إلا على الإنسان وحِدّة عقله (ما أسميته في بداية حواراتنا «روحانية لائكية»، «مذهبا في الخلاص بلا إله»). قلة من الفلاسفة المُحْدَثين أعطوا تعريفا واضحا بنفس القدر للفلسفة بما هي مذهب في الخلاص بلا إله، حتى وإن قال شوبنهاور هذا بعبارات مغايرة. من ذلك مثلا ما ورد في هذا المقطع من العالَم بما هو إرادة وتمثل:

إن الموت هو بحقٍّ العبقرية الملهمة أو هو «رئيس ربّات الإلهام» في الفلسفة، وقد أمكن لسقراط أن يعرّف الفلسفة أيضا بأنها «الاستعداد للموت». فإنه من غير الموت يكون حتى من الصعب التفلسف [...] هذا

التأمل ذاته، الذي هو مصدر فكرة الموت، يرتقي بنا إلى آراء ميتافيزيقية، إلى رؤى تنشد العزاء والسلوى، ويجهل الحيوان الحاجة إليها وإمكانها على حد سواء. نحو هذا الهدف اتجهت كل الأنساق الدينية والفلسفية. إنها أوّلا وعلى هذا النحو الترياق الذي يوفّره العقل بقوة تأملاته وحدها ضد يقين الموت[1].

إذن، المعاناة، وفي المقام الأول المعاناة ذات الصلة بعبثية الموت، هي التي تدفعنا نحو الفلسفة بما هي صياغة رؤى معزِّية، بما هي مفتاح وتتويج لضروب العزاء التي يقدّمها لنا الفن والأخلاق.

- إننا ندرك دور العزاء والسلوى الذي يقدّمه لنا الفن وأخلاق الرأفة، والفلسفة. ولكن ما هي الأفكار الرئيسية التي تَحْكُم التأمل الروحاني المقترح من قِبَل شوبنهاور لبلوغ السكينة؟

- إنها مرتبطة بتحليل نقدي لمفهوم الفرد. فالحكيم هو أوّلا وقبل كل شيء من يدرك من حيث كل التبعات ما تتضمنه معاينة أن الفرد وحده يفنى، وليس النوع. وإذا نزّلنا هذه الفكرة ضمن المقولات الأساسية الخاصة بالفلسفة الشوبنهاورية، فذلك يعني أن الموت لا يشكن إلا عالم التمثل، وليس عالم فعل الإرادة: وفعلا، مفهوم الفرد هو مجرّد وهم يحصل في الوعي وينتمي من جانب إلى آخر إلى عالم التمثل، وليس بتاتا إلى عالم فعل الإرادة، الذي يجهل تماما، بما هو نسيج من القوى العمياء، فكرة الفردية individualité ذاتها. ولكن الفرد (هذا الوهم) بكل تأكيد هو الذي يموت، وليس فعل الإرادة، ولا الحياة عامة ولا النوع. وبما أنه لا شيء يُخلَق ولاشيء يفنى في عالم فعل الإرادة، فالحكيم يعرف إذن أنه إن مات من حيث هو فرد (على الصعيد الوهمي للتمثل، وللوعي)، فلن يموت في مستوى فعل الإرادة، بل سيبقى من

---

(1) المرجع نفسه.

خلال العناصر التي تكوّنه ومن خلال قوة الطبيعة التي ينتمي إليها. وكما كتب شوبنهاور: «النوع، هذا ما يحيا على الدوام. أما الأفراد، فيوجدون واثقين فرحين وهم على وعي باستمرارية النوع وتماثلهم معه».

وهكذا، نرى تجسُّم ما سيظهر على أنه مبدأ السعادة: أنا «واثق وفرحان» عندما فهمت أنني لا أموت أو، بتعبير أفضل، أنني لا أموت إلا بصفتي فردا، وهذا لا يهم بما أن الفردية وهم؛ ففي صلب الكائن الواقعي، وفعل الإرادة، أنا خالد؛ كما عند سبينوزا، أنتمي في دائرة الواقع هذه إلى مجموعة الكائنات، إلى المجموعة التي يكوّنها البشر مع الحيوانات والنباتات- ومن ثم تأتي أخلاق الرأفة و«النزعة البيئية»

لدى شوبنهاور. وضمن هذه الشروط، لن نعجب من أن المنظور المسيحي للموت يبدو لهذا الأخير غبيا ولا معقولًا على وجه الخصوص، بما أن المسيحية تعِدُنا بأن الفرد ستكون له حياة بعد الموت بصفته شخصا. وهنا لا يعارض شوبنهاور اليهودية المسيحية judéo-christianisme فحسب، بل أيضا كل شكل من الفكر الشخصاني personnaliste، والديكارتيةَ، وكذلك فلسفةَ الأنوار- حيث لا يرى فيها بحق سوى علمنة للفكرة المسيحية. وفي نفس الوقت، نجد عنده تنويها حقيقيا بالبوذية، وهي [في نظره] الرؤية الكبرى الوحيدة للعالَم (مع ربما الرواقية) التي تكون قادرة بحق على تصور مجموعة الكائنات في مستوى فعل الإرادة: فنحن ننتمي جميعا إلى نظام كوني، وكلّنا في علاقة ببعضنا البعض ضمن سرمدية الكوسموس.

يحيا الموت؟

- إن كان الموت يحرِّرنا من الأوهام التي تُوقِعُنا في المعاناة والملل، عندئذ يبدو على أنه تحرُّر. أدرك لماذا يجد شوبنهاور في ذلك مصدر بهجة، نظرا إلى الأطرْوحات التي يدافع عنها، لكن لا بد أن أقرّ بأن

نتائجه، فيما يخصني، تبعث فيّ القشعريرة، وهذا قول يدعو إليه السياق! يبدو لي الموت سلفا على أنه مأساة، ولكن رؤية مفكّر من طينة شوبنهاور يبتهج بذلك إنما تضيف حيرة في النفس إذ نشاهد نوعا من انهزام التفكير أمام الرعب. ولربّما حان الوقت لبيان ما يمنع شوبنهاور من تقريظ الانتحار.

- صحيح أن هذا المتشائم المتجذر ينتهي في تأمله حول الموت إلى الارتماء في تفاؤل يكاد يشبه الهذيان: فلم يعد الموت يثير الخوف، ليس هذا فحسب، بل الموت هو بالذات حظٌّ كبير يحالفنا لأنه سيسمح لنا بالتحرّر من الوهم الأعظم، وهو وهم الفردية الذي يقنعنا عن غير حق بأننا ضمائر واضحة وشخصية. إذن تقوم الحكمة الحق في الموت. وبهذا المعنى، لا ينفك شوبنهاور عن القول: «أتوق إلى الموت». ومع ذلك، لا يتعلق الأمر بتحريض على الانتحار، لأن هذا الأخير فخ ينصبه الوعي: قرار الانتحار عن وعي يَصْدُر عن اعتبار الانتحار هدفا، ولكن الانتحار هو نفسه أيضا وهم يشارك في عالم التمثل. لذا يستبعد شوبنهاور بقدر كبير من الوضوح هذا الحل، ولكنه في المقابل يتوق إلى الموت بما هو تصالُح مع العالم، مع فعل الإرادة هذا الذي يسعى مع ذلك إلى الهروب منه بواسطة الفن في الحياة اليومية.

- على الرغم من كل شيء، ليست الفكرة القائلة بأن الموت هو معنى الحياة مفارَقة فحسب، بل هي، إن جازفتُ بالقول، مسألة شائكة! هنا نجد مجدَّدا التناقض المضاعَف الذي أشرنا إليه من قبْل عند فلاسفة آخرين، إذ يدافعون عن الفكرة القائلة بأن ثمة ضرورة لاواعية تحدِّد كل قراراتنا: يمكن أن نتساءل كيف يستطيع شوبنهاور الاعتقاد في أنه اكتشف طبيعة القوى الكامنة، مع التأكيد على أنها تفلت من وعينا ضرورة (حتى وإن تعلل بحِدّة ذهنه الاستثنائية)، ولكننا نجد مشقة في

فهم دعوته الملحة إلى أن ننفصل عن عالم التمثل والفردية، بينما يؤكد أن كل ما يحدث في الكون، بما فيه أوهامنا، يَنْجُم حتما عن فعل القوى الذي يستدعيها فعل الإرادة.

- إن فلسفة شوبنهاور تثير، في الحقيقة، عددا معينا من الصعوبات، من بينها اثنتان على الأقل تستحقان أن نتوقف عندها لحظة.

تُحِيل الصعوبة الأولى فعلا على مشكلة تعترض كل الفلسفات التي تنكر جذريا حرية الاختيار: فرغم أنها تحطّ كليا من قيمة فكرة الحرية- منظورا إليها على أنها القدرة على الاختيار بين ممكنات، بين مصائر مختلفة- وتصفها بأنها وهم ينتاب الوعي، فإن هذه الفلسفات لا تتمالك عن إعادة إدراج الحرية خُفْيَةً- بطريقة لا مشروعة تماما بالنظر إلى الحتمية المطلقة التي سلّمتْ بها مبدئيا- لتعطي مع ذلك قدرا أدنى من المعنى للخطاب الذي تستعمله لإقناع القراء بالعدول عن أوهامهم والالتحاق بالبحث عن الحكمة التي تدعو إليها. فيجد البشر مجدًّدا في هذا المستوى، كما بفعل معجزة، هامشا معيَّنا من المناورة، حريةَ اختيار سبق مع ذلك أن أنكر شوبنهاور إمكانها على الإطلاق، وهي لا بد أن تسمح لهم بالاختيار بين أن يظلوا مسيحيين أغبياء متمسكين بـأناهم أو أن يصبحوا حكماء شوبنهاوريين يتقَبّلون الموت بفرح ومستعدّين للذوبان في بحر فعل الإرادة!

وهنالك صعوبة ثانية تبدو لي مرتبطة بقناعة غريبة مفادها أن الوجود يتأرجح ضرورة بين قطبين، وهما المعاناة والملل. صحيح أن نقد اللهو أو التسلية divertissement ومنطقِ الرغبة بلا حدّ يتضمن نصيبه من الحقيقة ويؤدي إلى فلسفة رائعة في الملل، ولكن لا شيء يدل عل أنها تستوفي كل إمكانات علاقتنا بالعالم. فثمة على وجه الخصوص تقليد فكريّ مغاير تماما- وصفه بيار هادور Pierre Hador، وهو واحد من

أكبر مؤرِّخينا في الفلسفة القديمة، في كتابه الرائع حول جوته Goethe، **لا تنس أن تحيا** *N'oublie pas de vivre*- يرى على العكس بهجة في مجرّد كوْن المرء يحيا (على غرار روسو أو جوته تحديدا). وهذا الإحساس يفلتَ من نقد شوبنهاور: إنه بهجة نحسها بالوجود، ليس لأنها قد تتوفر على معنى، ولكن لأن مجرّدَ كَوْنِ المرء يوجد إنما هو ضرب من السعادة، بقطع النظر عن أي مشروع، عن أي رغبة في الاستهلاك أو أي نشاط خاص، مهما كان. أن يوجد المرء في العالم هو ضرب من السعادة، لا غير! وبالأساس، لاشيء يدل بحق على أن العالم هو بحر من المعاناة والملل؛ والقناعة بأن الأمر يكون على هذه الشاكلة هي تعبير عن إحساس شخصي لدى شوبنهاور أكثر منها نتيجة برهنة فلسفية لا نزاع فيها. وعلى كل حال، ليس هذا بتاتا الإحساس الذي يسكن التقليد الفلسفي الآخر كما أشرتُ إليه، تقليد روسو وجوته، وكذلك تقليد نيتشه وما يسميه «براءة الصيرورة»: فمن له القدرة على التصالح مع العالم وسُكْناه في الحاضر يكتشف أن الوجود بهجة بدل أن يكون معاناة، حتى وإن وُجِد الشقاء بكل تأكيد- وهذا ما يعلمه أي واحد منا، دونما حاجة إلى أن ينبهه إليه فيلسوف كبير.

الفصل السادس عشر

نيتشه

أن نجعل حياتنا أكثر ما يمكن شدةً

لامعنى العالم هو حظه

- الحياة في نظر شوبنهاور خالية من المعنى، إذن هي محكوم عليها بالمعاناة أو الملل. هذه على وجه التحديد النتيجة التي سيعترض عليها نيتشه (1844-1900) بصفة جذرية، إلى حد القلب الكامل للمنظور الشوبنهاوري، مع أن كتاباته الأولى مازالت تنخرط في هذا المنظور: ذلك أن اللامعنى بعيد عن أن يَحْكُم على الحياة بالتفاهة؛ وشريطة أن يتحمل المرء مسؤوليتها إلى آخر حد، فهو (أي اللامعنى) يحرِّر الحياة نهائيا من كل داعٍ يحْمله على الخضوع للمُثُل الخارجة عنها، وبالتالي يخلِّصها من أي اهتمام آخر سوى البحث عن أَوْج شدتها *intensité* في مُحايَثة القوى الفاعلة التي تبعث فيها النشاط. وبتعبير آخر، لامعنى الوجودِ ليس شقاء، وإنما هو حظ لأنه إذ يرُدّ المعايير العقلية والأخلاقية إلى مجرد أوهام، ويلغي بلا رجعة ما قد يمنع الحياة

من أن تكون لذاتها، ولذاتها فحسب، قانونها الخاص وأفقها الأوحد. وهكذا فعبثية العالم هي الضمانة لأن يكون بوسعنا في النهاية «أن نحيا لنحيا»!

إن هذا القلب البسيط، والرائع مع ذلك، في وجهة النظر يكشف في اللامعنى، حيث كانت تبدو الحياة فاقدة لكل أهمية، مفتاحَ مصالحتها مع ذاتها. وسيقود نيتشه إلى عرض جنيالوجيا فائقة التنوع وعميقة تَنْصَبُّ على أكثر الأبعاد اختلافا في الوجود الإنساني لأن كلها، بحسب الاستعمال، يمكن أن تسهم في تزايد شِدّته أو على العكس في إضعافه. ومن هذه الناحية أيضا، يذهب عكس شوبنهاور الذي لم يكن احتقاره للحياة ليحفزه إلى الوقوف عند الخاصيات المتعددة لتمظهُراتها.

- أجل، ملاحظاتك تعطينا فكرة أوّلية عن الانقلاب في المنظور، الذي يجريه نيتشه بالنسبة إلى وجهة نظر شوبنهاور حول عبثية العالم. وإني أعتقد أنه ينبغي تنزيل هذه الملاحظات في إطار أوسع. فأعمال نيتشه أدّت إلى ثلاثة أنواع كبرى من التأويل لا بد من استحضارها قبل الدخول، كما سنفعل، في صلب تفكيره.

يمكن أوّلا أن نرى في نيتشه، وقد قلنا ذلك في مقدمتنا، وريثا للأنوار، فيلسوفا يواصل ويجذّر نقد الدين والميتافيزيقا، الذي بادر بإنجازه فولتير والموسوعيون في القرن الثامن عشر. وقد أخذ عليهم أنهم توقفوا في الطريق ولم يروا أنهم ما زالوا يحتفظون بالأوهام الميتافيزيقية (عقلانية عِلموية، أخلاق مقتبَسة من المسيحية في شكل مُعَلْمَن sécularisée، فكرة التقدم، ديمقراطية، إلخ.) التي لم يكن لها من مفعول سوى أنها واصلت «استعباد» البشرية.

وهنالك تأويل ثان نجده في مؤلفات جيل دولوز Gilles Deleuze أو هنري بيرو Henri Birault مثلا، يجعل من نيتشه ناقدا متجذرا وليس

مواصلا لإنسانوية الأنوار، التي يدرجها في تفكيكه اللاذع للحداثة. هذه القراءة، التي يتبناها ميشيل فوكو أيضا، تعتبر أن نيتشه هو الفيلسوف الأول والرئيسي، ليس فقط لـ«موت الإله»، ولكن لـ«موت الإنسان» بحق، وأنه مفكر لاإنسانوي *antihumaniste* قطعا، حيث إن الأنوار ما زالت تقدِّس بطريقة تكاد تكون دينية و«وثنية» حقوق الإنسان وفكرة التقدم.

وأخيرا تأويل ثالث، هو تأويل هيدجر، يبدو لي أنه الأبعد عمقا حتى وإن كان للتأويلات الأخرى نصيبها من الحقيقة: إنه يكتشف في نيتشه مفكّر التقنية بامتياز، على اعتبار أن تصوُّر «إرادة القوة» لدى نيتشه يجد تجسده الكامل في «عالَم التقنية»، الخاضع من جانب إلى آخر «للعقل الأداتي»، والمنشغل كليا بتوفير الوسائل مثل الزيادة في قوى الإنتاج، دون الاهتمام بالغائيات القصوى. إنه عالم لم تعد تريد فيه الإرادة أي شيء محدَّد (لا وحتى السعادة، والحرية، والتقدم أو حقوق الإنسان) سوى نموها الخاص: في الواقع، الإرادة المسعورة لدى الرأسمالية الحديثة، على غرار إرادة القوة النيتشوية، لا تريد شيئا آخر سوى نفسها، تزايُدِ شدتها الذاتي؛ لا تنشد إلا القوة من أجل القوة، السيادة من أجل السيادة، ولم تعد حسب عبارة نيتشه التي يستعيدها هيدجر لحسابه، سوى «إرادة الإرادة» (وستكون لنا عودة إلى هذا التحليل الأخير).

نقد العدمية

- اتُّخذ نيتشه من قبل دليلا لتقديم فلسفات التفكيك في مقدمتنا حيث تم تفسير موضوعات مركزية من أعماله. فلنقُمْ بتوليف موجز فيما بينها، يَصلُح لنا قاعدة للذهاب إلى أبعد.

- في صلب فكر نيتشه، لا بد من تنزيل نقد ما يسميه «العدمية»، بمعنى مختلف تماما، كما رأينا، عن الدلالة العادية إذ لا يشير اللفظ

عنده، كما في اللغة المتداولة اليوم، إلى الموقف المحبَط أو الساخر لدى من لا يعتقدون في شيء، بل يشير على العكس إلى موقف من يتبنون مُثُلا عليا، قيما متعالية على الحياة. فالعدمية، في اصطلاح نيتشه، لا علاقة لها البتة بخيبة أمل ما تجاه العالم، بل هي عكس ذلك بالذات: إنها تتمثل في معارضة دائمة للواقع بالمَثَل الأعلى، وللأرض بالسماء، وللحياة الدنيا بالآخرة، وللقانون الوضعي (الذي هو القانون الواقعي) بالقانون الطبيعي (الذي يكون القانون المثالي)، وللواقع الراهن بالجنة الآتية.

إن الحاضنة الفلسفية للعدمية هي الثنائية الأفلاطونية، التي تميِّز ما بين العالم المعقول (عالم المُثُل) من جهة والعالم المحسوس (عالم الكهف، المفترَض أنه وهمي وخدّاع) من جهة أخرى. أما المسيحية، «تلك الأفلاطونية الموجَّهة إلى الشعب» حسب عبارة شهيرة لنيتشه، فهي لا تفعل في نظره سوى أنها تُيسِّر الثنائية الأفلاطونية، معارِضة الواقع الراهن بالجنة القادمة. ومن هذه الزاوية، تُمثّل المسيحية الصياغة الشعبية الأكثر اكتمالا للأفلاطونية. فالعالم المعقول هو في آن واحد عالم متسم بالشفافية والوضوح وعدم التناقض وبالإدراك العقلي، ولكنه أيضا عالمٌ كل شيء فيه ثابت وسرمدي. إنه بالأساس عالم التمثل تماما، مثلما يصفه شوبنهاور.

نيتشه إذن هو معارض كليا للعالم المحسوس إذ هو في نظره عالم الخطأ، لا أخلاقي ونجس، هو عالم الجسم والجنسانية والأوهام من شتى الأنواع، ولكنه أيضا عالم الموت والتناهي. وهذه المعارضة تَصْدُق على كل المُثُل، مهما كانت، ميتافيزيقية، دينية أو سياسية: الإله، التقدم، الديمقراطية، الثورة، الاشتراكية، حقوق الإنسان، العلم، الأمة، الجمهورية، إلخ. وهذه المُثُل تشترك في عيب يتمثل في الحطّ من قيمة

الحياة الراهنة، والواقعِ، باسم أسباب يُفترض أنها أكثر صدقا ونبلا وحسنا وإثارة للرغبة، وينبغي أن تخضع لها إرادتنا ووجودنا. وهذه، لنذكّرْ بذلك، يسميها نيتشه «الأوثان». وبهذا المعنى، جنة المسيحيين، وبنفس الاعتبار شيوعية ماركس هما من قبيل الأوثان.

لماذا إطلاق لفظ «العدمية» nihilisme على كل الأفكار الخاصة بالمَثَل الأعلى في تعارُضه مع الواقع - أي، لنتفقْ على هذا، جميع الأديان وكل الفلسفات تقريبا (سبينوزا هو الاستثناء العظيم الأهمية حيث يعتبره نيتشه بمثابة «الأخ») منذ أن أصبح العالم عالما؟ لأنه حسب أطروحة نيتشه الأساسية (ما يسميه برجسون Bergson «الحدْس الأساسي» لدى فيلسوف)، لم يخترع البشر المُثُل العليا، كل المُثُل من أي طبيعة كانت، وبالتالي الأوثان، إلا لمزيد إنكار الواقع والحط من قيمته، والتأكيد بشكل أفضل على أنه لا يساوي شيئا (باللاتينية *nihil*، وهو جذر لفظ «nihilisme»): نخترع الجنة للتأكيد على أن الحياة فوق الأرض تافهة، نَعِدُ بقيام مجتمع خال من الطبقات يبرِّر الكراهية لمجتمعنا، ندعو إلى حقوق الإنسان لتحقير كل الدوافع التي تتجاوز من كل جانب، سواء لدى الآخرين أو عندنا، الفكرةَ المختزَلة عن الإنسانية، والتي تقوم عليها تلك الحقوق؛ وبتعبير أخر، في كل مرة نخترع مَثَلا أعلى لإضفاء معنى على أفعالنا، على حياتنا، وكأنها لا تمْلك أن تساوي شيئا في حد ذاتها.

- إن هذه المُثُل التي نخترعها وهمية على نحو مضاعف: فهي تستلزم من جهة أن للحياة معنى، وهو ما يعترض عليه جذريا نيتشه، وكذلك شوبنهاور؛ وهي خارجة عن الحياة من جهة أخرى، ما يعني أنها تريد أن تفرض على الحياة أن تكون غير ما هي عليه، وتجهل ما تكون. لذا يعتبر نيتشه كل المُثُل أشكالا من نفي للحياة ويُشْهِر عليها حربا بلا رحمة.

- لا أفْضل من هذا القول: «للقيام بالفعل، هكذا يكتب نيتشه، لا بد أن تكون على الأبصار غشاوة من الوهم». تلك، في نظره، غائية هذه الانتفاخات الميتافيزيقية، الأخلاقية، الدينية أو السياسية التي تُسمى «القيم»، والمُثُل من أي طبيعة كانت.

تحطيم الأوثان

- رأينا أيضا أن نيتشه كان إذن يريد «تحطيم الأوثان بالمطرقة». وندرك الآن على نحو أفضل فيم هذا الاختيار متناسق مع أطروحاته الأخرى: لا يكفي، لوضع حد للمُثُل، أن نعارضها بحجج العقل (ذاك وهم آخر)، فلا بد أيضا وعلى وجه الخصوص أن نكشف عن حوافزها الخفية في أعمق الأعماق، وهي متمسكة بإرادة إنكار الحياة. إذن ينبغي رفض التموقع على أرضية النقاش التي يقترحها المثاليون، والبحث بالأحرى، تحت سطحها، عن كره الحياة الذي يحدوهم، وعن الحرب التي يشهرونها عليها. وضدها (أي الحرب) الجوابُ الوحيد في المستوى هو أن نشن بدورنا الحرب عليهم. ذاك، في اعتقادي، ما يسميه نيتشه «التفلسف بالمطرقة».

لئن كان صراعه ضد المُثُل العليا ينخرط في هذا الاتجاه، فلا بد من بيان أنه لا يريد مع ذلك الدفاع عن أي موقف ساخر- وعلى كل حال ليس هذا ما ينويه. فاهتمامه على العكس يتمثل في إعطاء قيمة من جديد لتصوُّر معيَّن للمَثَل الأعلى اليوناني. وبلا شك سيُعترض على ذلك بأن هذا الأمر يبدو متناقضا، بما أن كل المُثُل بما هي كذلك عدمية وأن العدمية أسوأ موقف يمكن أن يُتَّخذ. بيد أن المَثَل الأعلى اليوناني، بالذات، على الأقل بالمعنى الذي يقصده نيتشه، ليس كالمُثُل الأخرى التي تشير إلى عالم أفضل ينبغي أن يكون المرء جديرا بنيله أو ينبغي أن يصارع ويناضل من أجله. كلا، إنه مَثَل أعلى في المصالحة مع ما

هو كائن، وليس رغبة في العالم الأخر، بل رغبة في العالم الدنيوي، ما سيطلق عليه نيتشه اسم *amor fati*: «حب المصير»، حب ما هو هناك، حب الواقع كما يجري، هنا والآن.

لماذا يمقت نيتشه بهذا القدر اختراع الأوثان والمُثُل العليا، وباختصار ما يسميه «العدمية»؟ لأن هذه القِيَم العليا بالذات هي التي تؤسِّس للمواقف النضالية المُعَدَّة لإحياء الوهم فينا بأن الوجود له معنى. لقائل أن يقول: ما العيب في ذلك؟ إنه لعيب عظيم في نظر نيتشه: فالقِيَم العليا تمنعنا دائما من أن نتصالح مع الواقع، ونُقِيم في الحاضر، كما كان يريد ذلك بحقٍّ الحكماء اليونانيون، وتمنعنا أيضا من بلوغ ذلك الـ«آمور فاتي» *amor fati* [حب المصير]، الذي يعني بخط قلمه، ليس الحب الخانع للحظ، بل حب ما هو هناك، حب الواقع، حب الأرض المتعارض مع سماء الأديان. الـ«آمور فاتي»، الذي هو الكلمة المفتاح، اللحظة الأخيرة والقصوى من الحكمة لدى نيتشه، إنما هو شبيه بأوليسيس راجعا إلى إيثاكا Ithaque، لحظة المصالحة مع العالم، مع الحاضر، مع اللحظة الشبيهة في النهاية بالخلود لأنها لم تعد مَنْسَّبة ولا موضوع احتقار بالنظر إلى أبعاد المستقبل الذي يتضمنه دائما المَثَل الأعلى المطروح للتحقيق، ولا أكثر من ذلك بالنظر إلى أبعاد الحنين وضروب الندم والأسف التي تَسْكن الماضي.

وعلى غرار الرواقيين والأبيقوريين، يعتبر نيتشه أنه يوجد شران يمنعنان من بلوغ الحكمة ويجعلان الحياة الإنسانية ذميمة: الماضي والمستقبل. إن بقينا مشدودين إلى الماضي، نسقط في «الأهواء الحزينة»، محاذاةً للغة سبينوزا، ونتردّى في الحنين، والإحساس بالإثم، وفي ضروب الأسف والندم. أو نكون في المستقبل، في الأمل، في المَثَل الآتي، ولكن هذا المَثَل الأعلى يجعلنا بالذات نفرّط في الواقع،

ويمنعنا من الإقامة في الحاضر. وإذا كان نيتشه يريد تحطيم الأوثان (مُثُلِنا)، فليس فقط للتفكيك، وللتحطيم من أجل التحطيم، بل لإعداد حكمة أخرى- حكمة خاصة بالمصالحة، حكمة تقول: «نعم» للعالم، تتصالح معه وتسمح بأن نحيا أخيرا في الحاضر. لا أقول إني أشاطر فكر نيتشه- فقد أشرتُ من قبل لماذا، على العكس، لم أكن أتمالك عن التوجه إليه بعدد من ضروب النقد في العمق-، ولكن لا بد أوّلا من فهم فكره جيدا، وإدراك كل عظمته، قبل المغامرة أبعد من ذلك.

في مقطع من **هكذا تكلم زرادشت** (1885)، يذكّر نيتشه بأنه في الماضي، يتمثل التجديف في توجيه الاتهامات ضد الإله، ضد الدين، ضد أوثان المؤمنين المقدَّسَة. أما من هنا فصاعدا، فسيقوم التجديف في توجيه الاتهامات، ليس ضد السماء، وإنما ضد الأرض:

أرجوكم بإلحاح، أيها الإخوة، أن تظلوا أوفياء للأرض ولا تعتقدوا في ما يقوله البعض عن الأمل الفوْق أرضي. إنهم عن وعي أو عن غير وعي يدسّون السموم، يحتقرون الحياة، يحتضرون، إنهم مسمَّمون، قد تعبت الأرض منهم. ليلقوا إذن حتفهم![1].

المُجدِّف بحق، كما ترون، لم يعد من يغتاب الإله (هذا الموقف يناسب جيدا نيتشه، صاحب كتاب يحمل عنوان **المسيح الدجال**)، بل هو من يغتاب الأرض، لأنها هي الألوهة الحقيقية (المقصود هو المصالحة مع الواقع، حكمة الـ آمور فاتي). فقد كُتب **زرادشت** كنوع من المحاكاة للأناجيل- إذ يستعيد نيتشه باستمرار عبارات المسيح، ولكن لتقريظِ مقدَّسٍ مغاير تماما للمقدس في الدين المسيحي. التجديف ضد الإله كان من قبل أسوأ التجاديف، ولكن «الإله مات»، ومعه مجدّفوه. ومن الآن، أبشع جريمة، كما يكتب نيتشه صراحة في النص نفسه، ستكون في

---

(1) فريديريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**.

إيلاء «أعماقِ ما هو مغلَقٌ بعيدُ الغَوْر أكثرَ قيمة مما نوليه لمعنى الأرض»، ذاك جوهر العدمية بالذات.

- بعد أن قام نيتشه على حد سواء بتفكيك جذري لفكرة الحقيقة الموضوعية وللمبادئ الأخلاقية والمُثُل العليا، كيف سيتمكن من عرض فلسفة كاملة، إن صح، كما قلنا في بداية هذه الحوارات، أن ذلك يستلزم اقتراحا في ذات الوقت لنظرية في المعرفة وإتيقا ومذهبا في الخلاص؟

- من المفارقة أنه انطلاقا من نقده للعدمية ومن تفكيك المُثُل الناجم عنه، سيكتشف نيتشه سبيلا غير مسبوق لبناء فكر في تلك المحاور الثلاثة المكوِّنة لكل فلسفة كبرى. فهل صاغ نظرية في المعرفة؟ سنرى أن نظريته هي، بالتأكيد، لانظرية *antithéorie*، تفكيك جذري للنظريات التقليدية في المعرفة- التي يريد تعويضها بما يسميه «الجنيالوجيا»، وهي تتمثل في تأويل المُثُل العليا الإتيقية والقيم، بما فيها الحقيقة، على اعتبارها أعراضا من الخشية أو الحقد تجاه الحياة. هل عنده أتيقا؟ هنا أيضا، يستبدل نيتشه الأخلاق التقليدية بـلاأخلاق *antimorale*، بأخلاق «اللاأخلاقي» immoraliste، استعادة لعبارة يفضلها- وإذ يعلم هذا الأخير أنه لا وجود لقيم كونية، نجده يسعى «في ما وراء الخير والشر» إلى تحقيق تناغم بين القوى الكامنة فيه ليبلغ، على شاكلة الفنان، شِدّة intensité قصوى في الحياة. هل عنده مذهب في الخلاص أو في الحياة الطيبة؟ يتخذ نيتشه مجدَّدا عكس أشكال الحكمة، الدينية والميتافيزيقية أو الإنسانية

التقليدية (التي بلا استثناء تَحُطّ في نظره من قيمة الحياة في مُحايَثتها) ليفضّل عليها حكمة مغايرة تماما: وهي حكمة «العَوْد الأبدي»، والـ آمور فاتي *amor fati*، و«براءة الصيرورة» (*Unschuldighkeit des Werdens*)، حكمةٌ حريصة على تمجيد قوة الحياة في الحاضر.

وعلى الرغم من أن أجوبة نيتشه هذه عن المسائل الثلاث الكبرى في الفلسفة تتموقع عن وعي في تعارض مع كل ما كان يَنشُده سابقوه، فإنها تتمفصل على نحو متماسك ومدعوم بحجج. فليس هو بـ«الشاعر المجنون» الذي أُريدَ أحيانا أن يُرى فيه. وإذا كان يكتب في شكل شذرات أو فقرات، وإذا كان يعبّر بطريقة شعرية، وليس أبدا وفْق أسلوب نسقي (كما يجدر بمفكر يفضح كل ما يروم الهيمنة على التدفق المُحايِث للحياة، على اعتباره وهميا وخطِرا)، فإن حججه ليست مع ذلك أَقل قوة، بحيث يمكن «إعادة بناء» فكره بطريقة عقلية تماما.

لانظرية المعرفةِ: جنيالوجيا الأوثان

- لنبدأ إذن بلانظرية المعرفة هذه التي تكوّن المَسْعى الجنيالوجي. إنها تكتسي وجهين: من جهة تقوم بنقد جذري لكل يقينياتنا، ناسفةً على سبيل المثال القناعة بأن وعينا شفاف مع ذاته، وأن حقائق العلم الموضوعية تستحق أن نَخضع لها لأنها فوق الأهواء الإنسانية، وبأن قيمنا الأخلاقية لا بد أن تفرض نفسها علينا لأنها كونية؛ ومن جهة أخرى، تفتح (لانظرية المعرفة) بعدا جديدا في المعرفة، يتمثل في سبْر أعماق تمثّلاتنا على نحو ما، لاكتشاف حوافزها الدفينة، المرتبطة بدوافعنا واستراتيجياتنا اللاواعية المُعَدّة لتبرير علاقتنا الحذرة بالحياة. وهكذا، فإن لانظرية المعرفة هذه تُظهر لنا عبْر وجهها النقدي جانب الوهم والخداع في ما نعتبره بمثابة الحقائق الأكثر ثباتا وقداسة. أما في وجهها البنّاء، فهي تسلط الأضواء على معنى الحوافز اللاواعية التي تدفعنا إلى اختراع تلك الأخطاء وتمجيدها.

- بالفعل يرى نيتشه أن من يظلون على تمسكهم بالنظرية التقليدية في المعرفة، وبـ«الأفكار الواضحة والمتميِّزة» كما يقول ديكارت مقتفيا أثر أفلاطون، يحكمون على أنفسهم بأن لا يروا أبدا أبعد من سطح

الأشياء. أما عمل الجنيالوجيا، فيتمثل من جهته في اكتشاف حقيقة أكثر عمقا، في غاية العمق بحيث تكون في الحقيقة بلا قاع. إنها نوع من الـ *Ungrund* كما عند شوبنهاور، هُوّة بلا قرار، تنفتح على عوالم خلفية لاواعية وسراديب لامرئية يمكن أن نذرعها بلا انقطاع دون أن نجد المخرج إلى النور. ولكن خلافا لشوبنهاور، لا يَخْلُص نيتشه من ذلك إلى أنه لا فائدة من الدخول في تفاصيل هذه الجنيالوجيا حالما دفعناها إلى ما يكفي من البعد لبيان أنها لم تكن لتؤدي إلى أي نتيجة قصوى؛ فهو يعتبر على العكس أنها تستحق أن تُعمَّق وتُدقَّق بلا انقطاع، بما أنها، إلى جانب الفن والفعل، إحدى الوسائل النادرة التي تقرِّبنا إلى أقصى حد من مُحايَثة الحياة، أي من الحياة ذاتها، وهي الواقع الوحيد الذي له قيمة. وهكذا فالجنيالوجيا في رأيه هي مبدئيا بلا نهاية، والتأويل لا ينقطع، وهذا بالذات ما يصنع قوّتها.

هذا التحدي اللامعقول هو في رأيه التحدي الوحيد الذي له معنى من وجهة نظر فلسفة المعرفة، لأنه يكشف عن المصالح الخفية والمتكتِّمة، التي تتستر وراء الأوثان، ولأن الفيلسوف الحق، في نظر نيتشه، هو بالضرورة على هامش القطيع، متوحِّد، «ناسك» كما يكتب هو نفسه ذلك في المقطع الذي استشهدنا به أعلاه، وللفيلسوف الجرأة النادرة على المُضِيّ في اكتشاف الحياة، مع العلم بأن هذا الاكتشاف لن يصل أبدا إلى نتيجة: «كل فلسفة إنما هي فلسفة مشدودة إلى السطح- ذاك حكم صادرعن متوحِّد[...]. كل فلسفة تخفي كذلك فلسفة، وكل رأي هو أيضا مَخْبأ، وكل كلمة هي أيضا قناع».

كل حُكْم عرَض من الأعراض

بهذا المعنى، نفهم على نحو أفضل لماذا كل حكْم الآن هو عرَض من ضروب الخوف اللاواعية والدوافع المتكتِّمة، يحاول في آن واحد

أن يخفيها ويضفي عليها الشرعية بطريقة غير مباشرة، من خلال الدفاع عن قيم قادرة على تبريرها ومجازاة من يحْملونها. وبالتأكيد، يشترك في المَسْعى الجنيالوجي كل المفكرين الذين يعتبرون أن أحكامنا وأفعالنا ليست سوى مفاعيل سيرورات لاواعية، حتى وإن أعطى كل واحد منهم هذا المسعى شكلا وأهدافا مختلفة. كلهم يريدون الكشف عن بعض الأعراض والتعرف على مصدرها: أعراض عالم الإرادة عند شوبنهاور، واللاشعور النفسي لدى فرويد، والبنية الاقتصادية عند ماركس، وعالم الحياة وإرادَة القوة لدى نيتشه (وسنرىَ بعد حين فيم يتمثل). ولكنهم لاَ يفترقون في تَحديد مصدر تلك الأعراض فحسب، بل يتعارضون أيضا في مسألة معرفة إنْ كان بالإمكان أم لا إعطاؤها تفسيرا كاملا ونهائيا. ومن هذه الزاوية، يذهب شوبنهاور ونيتشه أبعد بكثير من ماركس أو فرويد في القول بأن كل شيء عرَضٌ إذ يعتقدان أنه من المستحيل التخلص من السراديب للتوصل في النهاية إلى نظرية علمية واضحة وصادقة، بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، أي في توافُق مع واقع تصفه تماما. وعلى العكس، لدى ماركس وفرويد قناعة بأنهما توصّلا إلى صياغة علم يفسِّر كليا الظواهر اللاواعية التي يريدان فهمها، ويبيِّن أسبابها (على الرغم من أن فرويد يُقِرّ أيضا بوجود جانب من اللاشعور غير قابل للاختزال)- وبذلك ينزِّلان خطابهما الخاص منزلة الفكرة الواضحة والمتميِّزة الديكارتية، والنظرية المؤدية أخيرا إلى نور الحقيقة (حتى وإن بينتْ أن هذه الحقيقة ليست مبدئيا في متناول الأفراد في الحياة اليومية)! وباختصار، مازال ماركس وفرويد يعتقدان أن علما باللاشعور ممكن بينما يرفض شوبنهاور ونيتشه هذه الفكرة على الإطلاق لأسباب فلسفية عميقة.

إن هذين الأخيرين يعتبران العلم اعتقادا مثل بقية الاعتقادات، عَرَضا

من بين الأعراض، خطابا يخفي هو أيضا، وبطريقة أكثر حذقا مما عند منافسيه، اختيارات لاعقلية ولاواعية، منفتحة كبقية الاختيارات على هُوّة بلا قرار، وهي هوة فعل الإرادة الأعمى (شوبنهاور)، أو إرادة القوة (نيتشه). ولا يعترض نيتشه، أكثر من شوبنهاور، على جدوى العلم، ولكن ما من قضية، في نظره، حتى القضية «اثنان واثنان تساوي أربعة» إلا وتخفي شكل تقييم للحياة، إرادة عقلنة للعالم، إرادة للوضوح، إرادة للحقيقة: في هذه الحالة، إرادة وضْع حد للتعدد المتضارب في الأهواء التي تبعث فينا الحياة في العمق. وكما كتب ذلك في **أفول الأوثان**:

إن أحكاما، أحكامَ قِيمَةٍ حول الحياة، مع أو ضد، لا يمكن أبدا في آخر المطاف أن تكون صادقة، إذ لا قيمة لها إلا باعتبارها أعراضا، ولا أهمية لها إلا من حيث هي أعراض- هذه الأحكام في حد ذاتها إن هي إلا حماقات. فلا بد قطعا من أن نمد أيدينا سعيا إلى الإمساك بهذه الدقة العجيبة في أن قيمة الحياة لا يمكن أن تُقَدَّر، لا من قِبَل الحي لأنه الخصْم والحَكَم، ولا من قِبَل الميت، لسبب آخر...[1]

الأقوياء والضعفاء على قيد الحياة

- مهما تكن الزاوية التي نتطرق منها إلى فكر نيتشه، فإن التحليل ينتهي دائما بردِّنا إلى «إرادة القوة»: وحتى إن قدّمنا عنها من قبل بعض التعريفات الجزئية في خطوطها العامة، فأنا أعتقد أنه يمكن الآن فعلا أن نعطي عنها تفسيرا أكمل.

- الفكرة الأكثر محورية عند نيتشه تقوم في القناعة بأن «إرادة القوة، كما يكتب هو نفسه، هي الجوهر الأكثر حميمية في الوجود». هذا الحدْس الأول سيقوده إلى تفكير على عدة مراحل.

بادئ ذي بدء، يعرّف نيتشه الواقع ببساطة على أنه نسيج من القوى،

(1) فريدريك نيتشه، أفول الأوثان، «مشكلة سقراط».

كثرة من «الدوافع» أو «الغرائز» (هذان المصطلحان يترجمان نفس اللفظ الألماني *trieb*). وهذه القوى مجتمعةً تتطابق مع ما يسميه نيتشه «الحياة» أو «إرادة القوة»، علما بأن العبارتين يمكن في نظره أن تتبادلا الموقع). وهكذا في المستوى الأول من تفكيره، يبقى قريبا جدا من شوبنهاور ومن تصورُّه لـ«عالم فعل الإرادة». فالإرادة عند نيتشه ليست نية واعية تَنشُد هدفا واعيا هو أيضا: فلا تريد هذه الدوافع أن تستمر في الكينونة فحسب، بل تريد أن تنمو باستمرار، أن تزداد شدة قدر المستطاع لكي تحس بأنها تحيا إلى أقصى حد. المتعة الحقيقية، البهجة الحق تأتينا حين يأخذنا هذا الإحساس بشدة intensité الحياة. فنحن أحياء بحق عندما يزداد شعورنا بقوتنا الحيوية، وهذا في رأي نيتشه رسالة الفن ذاتها.

وبما أن كل واحد يريد أن يزيد حياته شِدّة [أو قوة]، فإن الإستراتيجيات اللاواعية التي تتوخاها الإرادة تختلف تماما باختلاف الأفراد. فـ«الفقراء في الحياة»، وقد أنهكهم صراع قواهم الدائم، يتبنون أخلاقا، أديانا، إيديولوجيات تَحقِر الحياة الحاضرة باسم مستقبل مُشرق (عالم من الوفرة والسلم، الجَنّة، المجتمع بلا طبقات، إلخ.)، مبرِّرين على هذا النحو أن يُضَحَّى من أجله وأن تُؤَجَّل «الحياة الحق» إلى ما بعد: وإذ يسعى «الضعفاء» جاهدين إلى تغليب مُثُل عليا تَفْرض على الجميع الاكتفاء بعيش تماثلي، قطيعي وبلا نُتوءات، فإنهم يحاولون- وتلك على الأقل هي أطروحة نيتشه- ردّ «الأقوياء» إلى مستواهم (التشديد الأول لإحساسهم بالوجود intensification) ويبذلون قصارى جهدهم لإضفاء الشرعية بهذه الطريقة على القناعة بأن صراعهم من أجل عالم أفضل «يضفي القداسة» على حياتهم (التشديد الثاني لإحساسهم بتزايد قوتهم الحيوية). وعلى العكس، «لأغنياء في الحياة»، أي الذين

قواهم المتنوعة والبالغة تتناغم فيما بينها بدل التعارض وتشويه بعضها البعض، يريدون بلوغ أعلى درجة من الشدة [أو القوة] في أكمل تعبير عن استعداداتهم كلها، وذلك في كل لحظة، في الحاضر، على شاكلة الفنان؛ فالسبيل التي يختارونها لن تكون إلا مِلْكا لهم من حيث المبدأ ولن تستمد دعامتها إلا منهم- وبذلك، كما سنعود إلى هذا الموضوع، يجسِّد هؤلاء رؤية أرستقراطية بالأساس للعالم.

- من هذا المنظور، لا يمكن أن يكون الأقوياء، شأنهم شأن الفنانين الكبار، إلا استثناءات، فرديات لا تُضاهَى، بالمعنى الحقيقي للكلمة، حالات فريدة من نوعها؛ وعلى العكس، يطمح الضعفاء إلى التجمُّع في أعداد كبيرة للدفاع عن مُثُل عليا تساوي بين من يتبنونها. وبالتالي، حتى وإن كان الطابع اللاديمقراطي الفجّ لهذا التحليل بارزا للعيان، فإن موقف الأقوياء يبدو هنا هَشًا، بينما يستفيد موقف الضعفاء من قوة الجماهير. ومن ثم جاءت هذه الشذرة المدهشة لدى نيتشه:«لا بد من الدفاع عن الأقوياء ضد الضعفاء!».

- حان الوقت لرفْع سوء فهم يثيره عامةً مفهوم إرادة القوة: يُتخيل أنها تعني التعطش إلى الحكم، الرغبَة في الرئاسة والمال، في إغراء الآخرين وممارسة أي تأثير كان عليهم. ذاك خطأ تام. في حقيقة الأمر، ليست عند نيتشه إرادة تبغي القوة كموضوع خارج عنها، هي بالأساس إرادة تريد ذاتها: تريد نموّها الخاص، الزيادةَ في شدتها باستمرار، وتريد الإحساس دائما أكثر بشدة [أو قوة] الحياة. إن إرادة القوة تُحيل إلى ما يسميه نيتشه نفسه- وأؤكد ذلك- «إرادة الإرادة»، إرادة ليس لها أي هدف خارجي، ولا أي موضوع، وليس لها غائية. هذه الإرادة لا تريد السلطة، بل لا تريد السعادة، ولا التقدم والحرية: هي تريد ذاتها، لا غير. فلا بد هنا من أن نأخذ بعين الاعتبار أن القوى التي تحرّك إرادة القوة هي في نظره من نوعين: القوى «الارتكاسية» والقوى «الفاعلة».

- إن هذا التمييز، في هذه المرة، جديد تماما في تاريخ الفلسفة- وليس له خاصة ما يعادله في فكر شوبنهاور. وهو، زيادة على ذلك، أساسي لنفهم كيف يمكن لنيتشه في آن واحد أن يصارع بلا هَوَادة ضد من يدافعون عن مُثُل عليا تحقّر الحياة، ولكنه يؤكد أن القوى السلبية التي تحرّكها لا ينبغي استبعادها مع ذلك (لأنها بالذات تكوّن جزءا من الحياة، على غرار القوى الأخرى).

- القوى الارتكاسية هي القوى التي لا يمكن أن تنشر آثارها في العالم دون أن تنكر قوى أخرى وتشوِّهها، خلافا للقوى الفاعلة التي لا تحتاج بالذات إلى تحطيم قوى أخرى أو معارضتها لكي تنشُط بصفة مجدية. ولا بد هنا من رفع التباس يثير غالبا أخطاء متشابكة في التأويل: إذا كان نيتشه ينقد جذريا المُثُل العليا لأنها تنكر الحياة، فإنه لا يستطيع مع ذلك، دون أن يتناقض مع ذاته، أن ينتهي إلى إدانة القوى الحيوية (التي هي الحياة بالذات) بتعلة أنها ارتكاسية وتَنْزَع إلى تشويه قوى أخرى؛ لذا سيسعى، ليبقى متسقا مع نفسه، إلى القبول بكل القوى الحيوية، بما فيها الارتكاسية.

وبما أن القوى الارتكاسية لا تمْلك أن تتمظهر إلا على حساب قوى أخرى، فإنها تقلّص على نحو ما مجموع الحياة الجملي في العالم: إنها تُحْدثُ تناقصا في الحياة. وفي نظر نيتشه، نموذج ذلك هو «إرادة الحقيقة» تلك التي تحدو الفلسفة والعلم. لماذا؟ لأن الحقيقة تقف دائما ضد الأخطاء السابقة. فكل تاريخ العلم مكوَّن من إعادات النظر هذه؛ إنها لا تعمل بحسب التراكم، بل من خلال قطيعات متتالية مع التقليد تلغي أي قيمة للنظريات المعتبَرة إلى ذلك الحين صالحة، حالما تكذّبها تجربة جديدة: فقوانين سقوط الأجسام لدى جاليليو تزيل كل اعتبار عن

نظرية أرسطو في الحركة؛ وفيزياء نيوتن ألغت فيزياء ديكارت، ولكن ستكون بدورها محل اعتراض من قِبَل فيزياء اينشتاين، إلخ.

يرى نيتشه في محاورات أفلاطون- وقد ألمحتُ إلى ذلك من قبل- النموذج الأول، المنوال المعبِّر عن إرادة الحقيقة هذه: فكل جهود سقراط ترمي إلى تحطيم آراء خصومه، وإشعارهم بأنهم يتناقضون مع أنفسهم، ويتكلمون كي لا يقولوا أي شيء. ذلك أن الحقيقة تقُوم دائما في تعارض مع الكذب، وسوء النية، والوهم، والخطأ، وباختصار مع كل القوى التي تعتمل في الفن. ففي فصل **أفول الأوثان** المخصَّص لسقراط، يتهمه نيتشه بأنه تحرِّكه قوى ارتكاسية صِرْف، دوافع سلبية تماما، بأنه يحفّزه «خبث كسيح»: «يستعمل سقراط القياس كما المدْية. إنه يعشق رشْق خصومه بالسكين». ويعتبر نيتشه أن القوى الارتكاسية هي سلاح الضعيف بامتياز، مَلاذُ من لا يستطيع الانتصار بالاكتفاء بتأكيد قيم إيجابية، بل بتحطيم خصمه فحسب. لذا، فإن إرادة القوة التي تحدو النظرية التقليدية، العلمية أو الفلسفية، هي أيضا «وضِيعة» بالذات، ديمقراطية بالطبع، وهذا بالتأكيد ليس، بخط قلم نيتشه، إطراء: ذلك أن الحقائق العلمية، إذ هي صالحة للجميع على حد سواء، تكون «سُوقيّة»، و لاأرستقراطية. ومن هنا جاء الرابط الوثيق الذي يجمع العلم والديمقراطية (وتلك معاينة يثبتها التاريخ، من جانب آخر، بقدر كبير)، إذ إن أساسهما المشترك يتكون من تلك القوى الارتكاسية التي لا يمكن أن تفرض نفسها إلا بإنكار قوى أخرى.

- ماذا إذن عن القوى الفاعلة؟

- هي التي تفرض ذاتها بذاتها من خلال مفاعيلها، دون أن تُضطر من أجل ذلك إلى مصارعة قوى أخرى. أما نموذجها، فلم يعد نموذج العلم، وإنما هو نموذج الفن. وأما منوالها السياسي، فلا يتجسد في

الديمقراطية، وإنما في الأرستقراطية. يقول نيتشه إن الفنان أرستقراطي لأن الأرستقراطي هو من «يضع قِيَمًا بلا نقاش». تاريخ الاستطيقا غني بالتأكيد بالخصومات، لكن هذه الأخيرة تشبه «حرب الآلهة» حيث يؤكد كل واحد منظوره أكثر مما تشبه نقاشات مبرهَنٍ عليها سطحيا بقصد إرساء حقيقة واحدة من شأنها أن تبخّس نهائيا كُل من لا يتبنونها- لا يفنِّد «باخ» Bach فيفالدي Vivaldi، ولا النشيد الغريغوري؛ موزارْت وبيتهوفن ليس لهما أي حاجة إلى إثبات خطإ يكون قد ارتكبه من جاء قبلهما (وهو أمر، فضلا عن ذلك، لا معنى له تقريبا في الفن).

ومثلما أن الأرستقراطية لا تأمُر ولا تناقِش ولا تبرهِن، فالفنان يبدع ولا يَحَاجّ. ومن ثم هذه العبارة، المستشهَد بها سلفا، من أفول الأوثان: «ما يحتاج إلى برهنة لا قيمة له تُذْكر». ففي الديمقراطية، تقع البرهنة والمُحاجّة والثرثرة دوما في النقاش، محاولةً للإقناع بالحط من قيمة آراء الآخرين. إذن من العبث أن نريد بكل ثمن، كما حاول العديد من المعلّقين في الخمسين سنة الأخيرة، أن نجعل من نيتشه مفكرا من اليسار، ديمقراطيا، بل حتى فوضويا، وهو الذي دافع دائما (وكل أعماله شاهدة على ذلك) عن قيم أرستقراطية.

أخلاق اللاأخلاقي

- هذه التأملات تقودنا بالطبع إلى أن نعالج الآن المحور الكبير الثاني من الفلسفة النيتشوية، وهو محور الإتيقا. وقد رأينا منذ حين كيف توصل نيتشه إلى عرضٍ بديلٍ عن نظريات المعرفة التي يفضح طابعها الوهمي. فكيف سيتمكن من صياغة مبادئ قادرة على أن تكون بمثابة الأخلاق، والحال أنه ذهب بنقده للقيم وللمُثُل العليا، مهما يكن الشكل التي تتخذه، إلى استتباعاته الأخيرة؟

- بالفعل، في ماذا يمكن أن تقوم «أخلاق لاأخلاقي»، «المَثَل

اللامثالي» لدى هذا المادي على الإطلاق الذي هو نيتشه؟ لنستبعدْ نهائيا تأويل من يقدّمون لنا نيتشه على أنه فوضوي، من أنصار مذهب اللذة، مُنَظِّر قبل الأوان لتحرُّر الأجسام، والجنس والحواس. بحسب هذه القراءة، تتمثل الأخلاق النيتشوية في استبعاد «القوى السيئة»، القوى الارتكاسية، قوى العقل والأخلاق المسيحية والعالم المعقول، لاستبدالها بـ«قوى طيبة»، القوى الفاعلة، قوى الجنس ودوافع الجسم اللاواعية والحساسية، إلخ. هذه القراءة عبثية، يناقضها نيتشه نفسه تماما في العشرات، بل حتى في المئات، من مقاطع أعماله. والحقيقة أنه يمقت كأشد ما يكون الفوضوية ومذهب اللذة، وأيضا، فضلا عن ذلك، الرومانسية- ولا يفتأ يقول هذا ويَخُطّه. ولا بد أن المرء لم يقرا أبدا نيتشه أو على الأقل لم يفهم منه أي شيء أبدا لكي لا يتفطّن لهذا الأمر.

وها هو ذا مثال من بين أمثلة أخرى كثيرة على الطريقة التي يتحدث بها عن الفوضوية في **أفول الأوثان**:

عندما يطلب الفوضوي باستنكار كبير، بصفته ناطقا باسم الفئات المتهالكة في المجتمع، «الحق» و«العدل» و«الحقوق المتساوية»، فإنه بذلك لا يفعل سوى أنه يتحمل ضغط المثاقَفة الحاصلة لديه، فلا يتوصّل إلى إدراك سبب ألمه بالضبط وفيم هو فقير في الحياة... إنه واقع تحت سلطة دافع سببي: لا بد أن يكون الذنب على شخص ما إن هو أحس بالضيق... وعلى النحو نفسه، يوفِّر له «الاستنكار الكبير» بعض الفائدة. إنه من قبيل اللذة بالنسبة إلى هؤلاء الشياطين التعساء أن يفجّروا غضبهم- ذاك يثير فيهم نشوة السلطة[1].

هذه العداوة الدائمة التي يعبِّر عنها نيتشه تجاه الفوضوية تستجيب عنده لدواعٍ فلسفية عميقة: ذلك أن الفوضوية تجسِّد على وجه التحديد

(1) المرجع نفسه.

الحالة التي تَهيج فيها الأهواء وتتناحر فيما بينها، وهي اندفاع ارتكاسي بالذات، لا يمكن أن يقابله سوى إضعاف للحياة ولإرادة القوة. الفوضوية إذن هي كل شيء ما عدا حركة إبداع وبهجة إذ إنه، على غرار الرومانسية المتَّسمة هي أيضا باندفاع الأهواء، تتميَّز الفوضوية بالتشويه الذاتي للقوى التي تتخذ كل الاتجاهات في أكبر انعدام للتناغم.

أما عن مذهب اللذة، فهذا ما يقول عنه نيتشه في مقطع من إرادة القوة: «حيثما يمر المنظور الخاص بمذهب اللذة في المقام الأول، يمكن أن نستخلص حدوث المعاناة، حدوث عاهة معينة، المرض، التدهور». إذن، الانسياق وراء جعْل نيتشه مدافعا عن لذّات الحواس الجامحة أو عن الفوضوية هو من قبيل الفهم المعاكس التام على الإطلاق.

إن جواب نيتشه على الصعيد الإتيقي- منظورا إليه بالمعنى الأوسع للكلمة، بما أن الأمر يتعلق بالنسبة إليه بتحديد ما يمكن أن يجعل الحياة أفضل دون السقوط مجددا في أوهام المَثَل الأعلى أو القِيَم المتعالية- إن هذا الجواب يقف على النقيض من الانسياق الجامح وراء تجاذُب الأهواء. نموذجه الكبير هو ما يقدّمه الفن الكلاسيكي اليوناني، وحتى الفرنسي في ثناياه: تراتُب القوى فينا، إن اقتضى الأمر تحت إشراف العقل الواضح. فبالتحكم في القوى وإيجاد تراتب بينها وبتنظيمها في داخلنا بحيث لا تُقوِّض ولا تُشوِّه بعضها البعض ولا تتناحر فيما بينها، سوف نحصل على أقصى حد من القوة، وبالتالي أعلى درجة من البهجة والشدة intensité، ونحس بحق أننا نحيا. وهذا ما يسميه نيتشه «الأسلوب الكبير»، وهو أخلاق (أو لاأخلاق) قائمة على «التحكم في الذات»، والعَظمةُ و«الانتصار على العدو الداخلي». وهذا يعني أن الأمر لا يتعلق البتة بالاستبعاد خارج الذات للقوى الارتكاسية: فاستبعاد العقلِ والرغبةِ لدى المرء في إعطاء حياته معنى، والحاجةِ إلى الاعتقاد

في أوثان أو الحرصِ على التصرف أخلاقيا، حتى بالمعنى العادي للكلمة، إنما يَرْجع رغم كل شيء إلى استبعاد قوى، ويستلزم أن يكون المرء نفسه ارتكاسيا! وباختصار، لا يمكن دون تفقير الحياة أن يحرم المرء نفسه من قوى هي جزء لا يتجزأ من الحياة وإن كانت ارتكاسية!

- يحق لنا في هذه المرحلة أن نتساءل إن كان نيتشه قد انتهى إلى اقتراح الشيء ونقيضه: فبعد أن فضح باستمرار الأوهام الخطِرة الناجمة عن المَثَل الأعلى وعن القِيَم والعقل، تُرى هل سيقترح علينا العدول عن مصارعتها؟

- لنطمئن. فنيتشه بالتأكيد لا يسقط في تناقض فجّ بهذا القدر. إن «العظمة»- وهذا اللفظ له معنى واحد لديه إذ يُطْلَق دائما في كتاباته على التحكم في كل القوى- تقوم في المصالحة وإيجاد التناغم بين الفاعل والارتكاسي، تحت إشراف القوى الفاعلة، وليس البتة في استبعاد طرف لفائدة آخر. بهذا المعنى ينبغي فهم المقاطع العديدة التي ينوِّه فيها على نحو يثير الاستغراب بعدوه الرئيسي، المسيحية، وقد قدّمه مع ذلك على أنه منتهى العدمية، منوال انتصار القوى الارتكاسية على القوى الفاعلة. ورغم أنه يمقت المسيحية والأفلاطونية، فهو لا يفتأ يقول إنه لا بد من دمجهما في الذات، كما تفعل الكلاسيكية: لا ينبغي خاصة، كما يؤكد نيتشه، التخلص من الكنيسة ومن المسيحيين، حتى وعلى وجه الخصوص إن عارضنا مَثَلهم الأعلى، لأنه من مصلحتنا أن يكون لنا «عدو ذو شأن» ندمجه تقريبا في ذاتنا لنجعل منه «عدوا داخليا» يزيدنا قوة إن عرفنا كيف نجعله متناغما فينا (وأكرر مرة أخرى أن ذلك يكون تحت إشراف قوانا الفاعلة). وبتعبير آخر، نضفي على العداوة طابعا روحانيا بقدر ما ندمجها في ذواتنا، وهذا ما يجعلنا أكثر عظمة، ليس على الطريقة الهيجلية، الجدلية في «تجاوُز يحتفظ» (*Aufhebung*) (جزئيا بما

هو موضوعُ نفيٍ، بل بالمعنى الذي يتعلق فيه الأمر بإيجاد تراتُب بين القوى الارتكاسية، مع المحافظة عليها على نحو ما، وذلك تحت إمْرة القوى الفاعلة. وهناك مقطع من إنساني مفْرِط في إنسانيته *Humain, trop humain* يلخّص هذا التصور للأسلوب الكبير، بوضوح خاص- لاسيما إذا تذكرنا أن الفنون تُردّ إلى القوى الفاعلة والعلم يُرَدّ إلى القوى الارتكاسية:

لنفترضْ أن فردا يحيا على حب الفن التشكيلي أو الموسيقى ويتحمّس بالقدر نفسه لروح العلم، وأنه يرى من المستحيل إزالة هذا التناقض بإلغاء أحدهما والتحرير الكامل للآخر. عندئذ، يبقى له أن يجعل من نفسه معْلَما للثقافة يتسع إلى حد كبير بحيث يمْكن لهاتين القوتين أن تُقيما فيه، حتى في أطراف متباعدة، وفي نفس الوقت تَختار قوّى مُصالِحةٌ أن تُقِيم بينهما، مالكةً قدرةً فائقة على تقليص ما قد يقوم من صراع، إذا اقتضى الأمر[1].

العود الأبدي

- نأتي إلى المحور الثالث في فلسفة نيتشه، وهو تصوُّره للخلاص. من جديد، بعد أن حط تماما من قيمة كل ما كان دوما يبدو ضروريا لبناء مذهب في الخلاص، فإنه سينجح بضرب من المفارقة في ابتكار نوع من بديل عن هذا المذهب، قادرٍ على أداء وظائفه، دون أن يسقط مع ذلك في التوهُّم بأنه بالإمكان وجود معنى للحياة أو أي شكل من التعالي.

- هذه الحكمة، كما رأينا في مقدمتنا، تبلغ أقصاها في مذهب العوْد الأبدي: ذلك أن المقياس الأعلى لمصالحتنا مع الحاضر، ولتوافُقنا الكامل مع الحياة التي نعيشها، هو أن يكون بوسعنا الرجاء في عوْدها

(1) فريدريك نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، الكتاب الأول.

الأبدي. هذه الأمنية، إن كنا بالفعل قادرين على تحقيقها، هي الدليل على أننا «أنقذنا حياتنا» بإعطائها بعدا مضاعَفا من الأبدية: بُعد اللحظات التي نحن فيها في تناغم تام مع أنفسنا ومع العالم- لحظات الغبطة من هذا القبيل التي لا ينقصها أي شيء، هي مُطْلَقات بهذا المعنى، «بذور من الأبدية»-، ولكن أيضا بُعْدًا خاصًا بـ«رغبة العوْد الأبدي» التي توحي لنا بها مثل هذه التجارب في الامتلاء.

يقول نيتشه صراحة في هكذا تكلم زرادشت إن مذهبه في العوْد الأبدي «مدعو إلى أن يحلّ محل الميتافيزيقا والدِّين». وهكذا، لا بد أن نفهم جيدا أن الأمر يتعلق بمذهب في الخلاص متحرِّر من الأوهام، يأتي بعد تفكيك العدمية، بعد أن أُطيحَ تحت ضربات المطرقة بأوثان الميتافيزيقا والدين. ومثلما أن نظريته في المعرفة تتخذ شكلَ لانظريةٍ، ومثلما أن أخلاقه هي أخلاقٌ لاأخلاقيٌّ، كذلك مذهبه في الخلاص والحكمة هو، بكل تأكيد، نقيض دين أو مَثَل أعلى يريد أن يكون فوق الحياة: إنه ليس فقط مذهبا في الخلاص بلا إله، بل وأيضا رؤية للعالم تريد أن تستخلص كل النتائج من موت الإله، من الإطاحة بكل الأوثان، بما فيها الإنسانية الصرف، وهي أوثان الأنوار وحقوقِ الإنسان والتقدم.

لنستبعدْ منذ البداية الخطأ في التأويل، الأكثر شيوعا: إن مذهب العوْد الأبدي، كما فهمناه، ليس له بالتأكيد أي علاقة بفكرة زمان دائري نجده من بين موضوعات أخرى في العصر القديم اليوناني؛ ولا يتعلق الأمر في شيء بأطروحة كوسمولوجية، بل يتعلق فعلا بمنهج تأمُّليّ يسمح بانتقاء لحظات العظمة في وجودنا، كما لحظة اللقاء بين أوليسيس وبنلوب، الذي يستحق بحق أن يتجدد عددا لامتناهيا من المرات وأن يُختار، إن جاز القول، في مرتبة الأبدية.

وعلى وجه التحديد، بما أن مذهب العوْد الأبدي يؤدي تلك الوظيفة

المتمثلة في كوْنه حجر الزاوية في أقوى لحظات وجودنا، فإن نيتشه ينص على مبدئه في شكل الأمر القطْعي الكانطي: «اعملْ بحيث يمكن لقاعدة فعْلك (الهدف، الغاية التي تعتزم تحقيقها) أن تُتخذ قانونا كليا [وهذا يفترض أنها لا تَنشُد مصلحتك الخاصة فحسب، بل تنشد أيضا المصلحة العامة]». هذا ويتعلق الأمر عند كانط بمبدأ في انتقاء الأهداف التي نحدِّدها لأنفسنا على الصعيد الأخلاقي: ذلك أن الأهداف التي تَخْدِم الخير المشترك والصالح العام (وليس فقط مصلحتنا الخاصة والأنانية) هي وحدها يمكن اعتبارها فاضلة بالفعل. فيحاكي نيتشه عن قصد هذه الصيغة ليجعل منها صيغة أمره الخاص: أمر العوْد الأبدي, وهذا ما نراه بالتأكيد في هذا المقطع لسنة 1881، الصادر بعد وفاته:

يعلِّم مذهبي أنْ «عِشْ بحيث لا بد أن ترجو الحياة من جديد، ذاك هو الواجب- لأنك على كل حال ستحيا من جديد! من يحس أن الجهد هو بهجته القصوى، فليَجهَدْ! من يحب قبل كل شيء الراحة، فليرتحْ! من يحب قبل كل شيء الخضوع والطاعة والاتباع، فليُطِعْ! ولكن ليعرفْ جيدا إلى أين تتجه أفضليته ولا يتراجع أمام أي وسيلة! فعلى ذلك تتوقف الأبدية!». هذا المذهب لطيف تجاه الذين لا يعتقدون فيه، وليس له جحيم ولا وعيد. ومن يفتقر إلى الإيمان لا يحس في ذاته سوى حياة زائلة.

هكذا تُلَخَّص بأسلوب رائع حكمةُ العوْد الأبدي، وهي حكمة بلا جزاء ولا إلزام، مَثَل أعلى بالتأكيد، ولكنه متجسِّد في الحياة الدنيا، ليس في السماء، بل في الأرض- ففي مذهب الخلاص النيتشوي، لا جحيم ولا جنة. إذن، إذا اخترنا أن نحيا من جديد لحظات بلا اهتمامات تُذْكَر، فلن يعاقبك أحد: ستكون حياتك الرديئة مليئة بلحظات تافهة ستعطيها لونا باهتا إلى الأبد، ولكن إذا كان هذا يرُوقنا، فلا أحد يؤاخذنا عليه. أما إذا اخترنا لحظات من آمور فاتي *amor fati* وبراءة الصيرورة، ومن

تشديدٍ intensification للحياة و مصالحةٍ مع العالم، عندئذ سنبلغ الغبطة béatitude؛ بل زيادة على ذلك، سنتخلص من الخوف من المَوت، لأننا سنقيم في الحاضر، حاضرٍ سيجعل منا بمثابة «ذرة من الأبدية»، إذ لم يعد مُنسَّبا[1] بالنظر إلى الماضي ولا إلى المستقبل.

حكمة مغرية ولا سند لها

- بدأنا نرى في المقدمة لماذا تؤدي فلسفة الـ«آمور فاتي»، والقبول بالعالم دون احتراز، إلى نتائج لا سند لها: أوّلا، حتى إمكان حقيقة وقيم مشتركة تم تفكيكه على نحو جذري للغاية بحيث لا يمكن أن توجد بين الأفراد سوى علاقات قوة؛ ثم هذه النسبوية المطلقة، المفترَض أنها تقينا من اليقينيات الوهمية، تصبح بدورها يقينا وهميا لأن من يدّعون بالذات أن القِيَم الأخلاقية خِدْعة، لا يستطيعون أبدا أن يمنعوا أنفسهم من استدعائها ضد السفلة وقاتلي الأطفال وضد المستبدّين؛ وأخيرا، مثال نُفاة المحرقة بَيَّن لنا إلى أي حد تقود نيتشوية متسقة مع ذاتها إلى الدناءة التامة، بما أنها تفترض أن تُوضَع في نفس المرتبة، كتأويليْن ممثِّلين على حد سواء لنمطين من العلاقات مع الحياة، حقيقةُ المحرقة وغرفِ الغاز من جهة، ومن جهة أخرى هذيانُ من يريدون الاعتراض على واقعها.

ومن البديهي أنه بوسع المرء أن يكون نيتشويا دون السقوط في هذه الهنات- بل هذا هو الحال في الغالب-، ما عدا أن ذلك يَضطر إلى خيانة المبادئ التي يُدّعى تبنيها. والآن وقد كشفنا بمزيد من التفصيل عن فكر نيتشه، يبدو لي أننا نستطيع أيضا ان نمضي أبعد بقليل في النقد: ترى لماذا من المُحال تقريبا أن يكون المرء نيتشويا حتى النهاية؟

---

(1) منسَّبا: أضفِيَ عليه طابعُ النسبية.

أن يحيا المرء في حالة من الشدة أوالقوة، في حب الحياة، في البهجة، من منا لا يُقْبِل على ذلك؟ فعلى نقيض الأمر القطعي الكانطي، وأخلاق الواجب، والجهد والجدارة، يقترح علينا نيتشه، ملتقيا في ذلك مع سبينوزا، وضْع حد للأهواء الحزينة، ولضروب الندم والأسف، والضغينة والشعور بالإثم والعقوبات، وكل ذلك على أساس «قبول» بالحياة دونما احتراز، وباسم الحب. فلا بد أن يصاب المرء بالجنون حتى لا ينساق وراء الإغراء!

بِوِدّي أن أقف عند هذا الحد، ومع ذلك لا أستطيع أن أخفي الشكوك والاحترازات التي يوحي بها إليّ مذهب الخلاص هذا. إني أحب نيتشه، وأعتبره عبقريا، ولكن تصوره للـ«آمور فاتي» بدا لي دوما، ولا بد بالتاكيد أن أعترف بذلك، على جانب من العبثية؛ فلا أتوصّل إلى الاعتقاد فيه لحظة؛ وحتى أقول كل شيء، لم ألتق أبدا إلى الآن واحدا من أتباع نيتشه أو سبينوزا يكون قادرا على تفنيد «حجة الجلّاد» المشهورة: كيف لنا أن نحب الواقع في كلّيته حين يتضمن أوشفيتز Auschwitz؟ يمكن تلخيص هذه الحجة في شكل قياس: ينبغي، كما يريد نيتشه وسبينوزا، أن نحب دائما الواقع برمّته، كما هو، أن نقول نعم للـ«فاتوم» *fatum* [المصير]؛ ولكن الواقع يتضمن جلّادين (أوشفيتز)؛ إذن ينبغي أيضا أن نحب الجلّادين (وإن كانوا نازيين). كليمان روساي Clément Rosset – وهو مفكر أقدّره تماما من جهة أخرى وكُتَيِّبُه حول شوبنهاور خاصة يثير الإعجاب– يَحْكُم على هذه الحجة اللاسبينوزية واللانيتشوية بأنها لامعقولة، صادمة بحمقها، وذات ابتذال نادر. أما أنا، فأجدها، على العكس، ممتازة. هي مبتذَلة بالتأكيد، ولكنها صائبة تماما. قد يقال لي إني أسأت الفهم، وهذا القياس جدالي على نحو مبتذل، والـ«آمور فاتي» لا يمنعنا من أن نحب أيضا الصراع ضد الأشرار، وإن

هذا الصراع يشكِّل كذلك جزءا من الواقع، ولسنا إذن مجبَرين على أن نحب الجلّادين. أفهم تماما الاستدلال: لا تنتمي المقاومة إلى الواقع أقل من التواطؤ مع العدو، وبالتالي بوسعي أن أحب الأولى بدل الثاني. ولكن هذا التبرير يؤدي إلى ضروب من اللامعقول.

وقد يُعترض عليّ مثلا بأنه بحسب المنطق النيتشوي أو السبينوزي، لا بد أن أحب كل شيء، وأتصالحَ مع كامل ما هو موجود، الأمر الذي يجعلنا مجددا في وضع مضحك: كيف لي أن أحب في ذات الوقت المقاومة والتواطؤ مع العدو؟ سيلاحظ النيتشويون والسبينوزيون أنني أستطيع تماما أن أفضِّل التماهي مع المقاومين، إذا كان هذا هو الذي أحبه في الواقع. لنسلّمْ بذلك، ولكننا نتساءل عندئذ بالفعل في ماذا يكون الأمر بأن نحب ما هو كائن متميِّزا، ولو النزر القليل، عن الرؤية الأخلاقية عند أي واحد منا، عن الكانطية والمسيحية لدى عامة الناس: لماذا الدعوة إلى تبَنٍّ دون ضعف لكامل الواقع إذا كان هذا الواقع يشتمل في ذاته على رفض الواقع، واختيار أحد مظاهره (المقاومة) بدل آخر (التواطؤ مع العدو)- تلك أطروحة متهافتة، في سياق فكر نيتشه أو سبينوزا، لاسيما وأن مفهوم الاختيار ليس له، على كل حال، أي معنى في هذا الفكر؟ بصراحة، لا أرى إلى أين تؤدي بنا هذه المغالطات، ما عدا أن نفعل مثل سائر الناس: أن لا نحب العالم حين لا يكون محبوبا، وأن نحبه عندما يكون كذلك! تلك نتيجة معبِّرة في الحقيقة عن الحس السليم، ولكنها لا تحتاج البتة إلى هذه الالتواءات المفهومية الغامضة.

ومن ثم، لا يبدو فقط أن واجب الـ«آمور فاتي» يقدّم النزر القليل من العوْن، لأنه غير قابل للتطبيق تماما (لا أحد يحب الواقع حين يكون قاتلا، إلا إذا كان في سَوْرة الجنون)، ولكن أسوأ من ذلك بكثير، يصبح جرّاءَ هذا مَثَلا أعلى«فوق الحياة»- وثنا جديدا!- يتردّى ثانية في ما

يمقته نيتشه أكثر من سائر الأشياء، أي العدمية: بمعنى أن هذا الواجب يصبح أمرا يُلزمنا دائما بتنظيم حياتنا وفق متطلبات متعالية، لاواقعية، مستعصية، تبلغ من القوة ما يجعله ينتهي بضرب من المفارقة إلى بعث الشعور بالإثم لدى الفرد كأشد ما يكون! وهكذا يُدخل من جديد الأهواء الحزينة في أعلى درجاتها. فإن كنتَ غير مبتهج، فالذنب ذنبك! إذ تُعْوِزك الجرأة ووضوح الذهن والحكمةُ! هكذا يحدّثنا اليوم بعض النيتشويين الذين يحبون حبا جما أن يمجِّدوا عَظَمَتهم المُطْمَئِنّة على كاهلنا: يدّعون القدرة على نيل السعادة بينما نحن، الضعفاء والعدميين المساكين، نحيا في الخوف والشقاء متعللين بأن ابنا لنا توفي أخيرا أو أن زوجتنا قد فارقتنا. فيكون الواحد منا متباكيا، رديئا، عاجزا عن بلوغ تلك «المعرفة المرحة» التي تقود الحكيم بحق إلى الرقص على موج الحياة اللامع.... صورة التأثيم الجديدة هذه قد تدعو إلى الضحك، لو لم تجعل نيتشه نفسه مريضا على نحو مأساوي بهذا القدر، علما بأن الشقاء المصاحب لكل فترات حياته، مع النساء ومع أصدقائه وكذلك مع سائر العالم، هو السمة الوحيدة البارزة في سيرته المرعبة.

غير أنه زيادة على أن النسبية المطلقة التي تتوخاها حكمة الـ«آمور فاتي» تجاه الشر، وميلَها إلى استدعاء شكل من العدمية غير مسبوق يؤديان إلى مآزق، فإن تلك الحكمة تخفي نزعة أساسية إلى الاستسلام التام أمام العالم كما يجري: فحالما تُحطِّم المُثُل وكل القِيَم العليا باسم «قبولٍ» دون احتراز بالواقع، أليس ثمة خطرٍ كبير، وهو الوقوع في الموقف الساخر والعدول عن الفعل؟ وإن خلَّصنا العالم من كل مَثَل أعلى، فمن أين لنا أن نعبّر عن بعض وجوه النقد؟ وفي هذه الحالة، كيف لنا أن نتجنب الانغماس في الواقعية السياسية؟ لنذهبْ إلى أبعد من ذلك، متّبعين السبيل التي رسمها التأويل الكبير الثالث للفلسفة

النيتشوية، الذي أشرتُ إليه أعلاه، وهو تأويل هيدجر: إذا قمنا بتقريظ إرادة القوة، الإرادة التي لم تعد تريد أي شيء خارج عنها ولا تريد سوى تشديدها intensification الخاص، ورأينا في ذلك ما ينبغي أن يحلّ محل الأخلاق، ألا نكون منقادين إلى الاتكال على «عالَم التقنية»، وهو بامتياز العالم الذي يسود فيه نمو الوسائل من أجل الوسائل، في حركيةِ تشديدٍ غير منقطع، غابت عنها كل غائية؟

الفصل السابع عشر

هيدجر: عالَم التقنية

انتهت الغايات، لا توجد سوى الوسائل

- إن النظرة التي يلقيها هيدجر (1976-1889) على عالَم التقنية تهدف إلى الكشف عما يشكِّل ويحيي، في أعمق الأعماق، المجتمعات الصناعية الحديثة، المُعَدَّة لنمو الوسائل لذاتها، دون أن تأتي أي غائية أعلى لتعطي معنى لهذه السيرورة. وقد أشرنا فيما سبق إلى أن هيدجر يكتشف في هذه الحركية العمياء تحقُّق ما يسميه نيتشه «إرادة الإرادة»- لنَقُلْ في سياق الحديث إن هذا الأخير يكون قد أحس بالفظاعة إن اعتُبر آنذاك فيلسوف الرأسمالية الليبرالية والديمقراطية بامتياز، بينما أراد لنفسه أن يكون قابر الأوثان! فما هو عالَم التقنية بالمعنى الحصري للكلمة؟

- بحسب هيدجر، التقنية، منظورا إليها من زاوية فلسفية، هي ما يشكِّل العالم الحديث برمّته، وفق حركيةِ إرادة القوة أو إرادة الإرادة كما حددها نيتشه. ومن هنا فصاعدا، يجب في نظر هيدجر التوجُّه نحو فكر نيتشه- وليس بعدُ نحو فلسفة ديكارت فحسب، لفهم ظهور العالَم التقني. إنه يرى في مذهب إرادة القوة النيتشوي الاكتمال الأقصى

لميتافيزيقا الذاتية- تلك التي تؤسِّس، كما نتذكر، مشروعية تمثلاتنا على قدرات الذات الإنسانية وحدها.

ولفهم هذا الموضوع المركزي في فكر هيدجر- وهو موضوع يمكن أن يصدم ورثة نيتشه إذ لا يعتبرون هذا الأخير ميتافيزيقيا البتة، بل على العكس أكبر ناقد لأوهام الميتافيزيقا-، لا بد بالتأكيد من أن نرى على أي تأويل لمفهوم إرادة القوة النيتشوي يعتمد هيدجر: هذا التأويل يريد الكشف عن الطريقة التي يدشن بها نيتشه زوالَ، كي لا نقول تصفيةَ، الأهدافِ التي ظلت إيديولوجيةُ الأنوار العقلانيةُ والإنسانويةُ تنسبها إلى التقدم. فلا يتعلق الأمر بالتحكم في العالَم لجعل الإنسانية أكثر حرية وسعادة، بل بالتحكم من أجل التحكم، بالزيادة في قوَّتنا حرصا فقط على الشدة intensité، وطلبا فحسب للذّة النمو بما هو كذلك- يمكن أيضا أن نتكلم على استبدال للعقل الموضوعي بالعقل الأداتي، أو كذلك على تعويض للعقل العملي (المعقولية الأخلاقية) من الآن بمتطلبات تقنية خالصة. لنحاول الانتقال من هذه العبارات الملغزة والمجرّدة بعض الشيء إلى دلالتها العينية.

إن فعل الإرادة الإنساني يَعدُل مع إرادة القوة عن كل مَقْصَد تحرُّري ليرتدّ إلى ذاته ويصبح بحثا عن القوة بما هي كذلك. ففي الكتاب الكبير الذي يفرده لنيتشه، يبيِّن هيدجر أن بنية إرادة القوة تشكّل البنية الميتافيزيقية لعالم التقنية، أو الصورة الأخيرة للذاتية الميتافيزيقية- والعبارتان في نظره سِيّان. وبالفعل، لم تَعُد تُعتبر في التقنية الغايات ولا الأهداف: يَدخل في الحسبان فقط- وأكرر القول- نموُّ الوسائل، التحكمُ من أجل التحكم، المردوديةُ والإنتاجيةُ منظورا إليها بما هي غايات في حد ذاتها. إن الرأسمالية الحديثة، منذ أن اتخذتْ شكل العولمة الليبرالية، تمثّل من هذا المنظور المنوال ذاته لإرادة قوة تَقْنَويّة جامحة، تَفَشَّى منطقها في كل

قطاعات الوجود الإنساني، سواء تعلق الأمر بالبحث العلمي أو الطب أو وسائل الإعلام الجماهيرية أو السياسة.

عهدا العولمة

ماذا تعني العولمة بالفعل؟ لا بد في الواقع من التمييز بين حقبتين. الأولى تتطابق مع الثورة العلمية، ومع اللحظة الديكارتية التي حلّلناها أعلاه. فللمرة الأولى في تاريخ الإنسانية، أرسى العلم الحديث خطابا كونيا، ذا بعد عالمي بحق، بمعنى أنه يريد أن يصلح لكل الكائنات البشرية، للشعب كما للنبلاء، للأغنياء كما للفقراء، للأقوياء كما للضعفاء، للفرنسيين كما للصينيين أو الهنود. في هذه العولمة الأولى، كما في العهد الأول الذي عرفته الإنسانوية (ميتافيزيقا الذاتية)، ما زالت البشرية إذن متجهة نحو مشروع ومقاصد كبرى خارجة عن إرادة الأفراد ومتعالية عليها: ثمة تَوْق إلى الحرية والسعادة، وإلى تحرُّر البشرية ورفاهها. وعَبْرَ ذلك لا نزال في العقل «الموضوعي» وإيديولوجيا التقدم.

- كيف انتهى مشروع الأنوار المتجه نحو تقدم البشرية وتحررها إلى عالم يقوم على التقنية العمياء تجاه كل غائية إنسانية ماعدا التجديد الدائم والنمو الاقتصادي؟

- حدثت العولمة الثانية عندما وقع تقريبا هذا المشروع الإنسانوي الضخم ضحية سقوط (بمعنى الكلمة كما ورد عند أفلاطون أو في الكتاب المقدس Bible). ففي النصف الثاني من القرن العشرين، تردّى هذا المشروع بالفعل في مزاحمة معمَّمة، ما نسميه «benchmarking» في مدارسنا المختصة في الماناجمانت [أي في تقنيات تنظيم المؤسسات وإدارة الأعمال]، وهي تلك المنافسة الدائمة وفي كل الاتجاهات، والمميِّزة لعصرنا- تنافسٌ فيما بين المؤسسات، ولكن أيضا فيما بين

البلدان، والثقافات، والجامعات، والمخابر، إلخ. فلم يعد التاريخ يحدوه مشروعُ بناءِ عالمٍ أفضل، ولا يتجه نحو أهداف مثل الحرية والسعادة والتقدم كما كانَ بالإمكان أن يتخيلها فولتير وهيجو وجوراس وديغول وتشرشل وأديناور Adenauer. ففي ظل الرأسمالية المُعَوْلَمة، لم يعد يتقدم الفاعلون إلا مدفوعين بمنطق البقاء، والتكيّف والاستعجال، والإلزام، والإكراه المطلق (الميكانيكي، الآلي، اللامشخَّص والأعمى) على التجديد باستمرار، على التجديد من أجل التجديد، حتى لا يموتوا لا غير، وحتى لا يُكْنَسوا، على نحوٍ شبيهٍ بعضَ الشيء بما يحصل في الانتقاء الطبيعي لدى داروين حيث أي نوع لا يتكيَّف محكومٌ عليه بالزوال. ففي هذه العولمة التقنوية، أيُّ مؤسسة لا تسعى إلى أن تكون أكثر قدرة على المنافسة، وأكثر مردودية وإنتاجية من جارتها إنما هي بالضرورة مُعَدَّة للفناء.

إن هذا المنعرج التاريخي (الذي سنعود إليه بأكثر تفصيل في القسم الأخير) حاسم إذ يقابل بالضبط ما يسميه هيدجر «عالم التقنية»: بمعنى أن الغايات تضعف، بَل تزول تماما لفائدة دفتر الشروط الجديد الخاص بالتجديد innovation. فنحن مدفوعون فحسب بالواجب المطلق المتمثل في تنمية الوسائل التي بحوزتنا، والزيادة في «قوى الإنتاج» كما كان بوسع ماركس أن يقول. ولم يعد يتعلق الأمر هنا بمشروع، ولا أَقَلَّ أيضا بمقصد كبير، بل بإطار قَسْريّ فحسب لم يعد أحد يستطيع الإفلات منه، إلا إذا وجد نفسه فجأة في وضع هامشيّ هَشّ. ومن ثم جاءت التصفية التدريجية للمعنى، التي تميّز الحياة السياسية الحديثة.

مجتمع قائم على المنافسة المعمَّمة

- ضمن هذه الشروط، ألا يكون من المحتوم أن تصبح المنافسة المعمَّمة بديلا عن المعنى؟ ألا يَنْزَع ضغط المنافسة إلى أن يصبح

المعيارَ الوحيد لإضفاء المشروعية الاجتماعية على أفعالنا في كل المجالات، وعلى هذا النحو يجعل الغائياتِ التي قد تسعى إلى الاستجابة للحرص على تحسين منزلة الإنساني غيرَ فاعلة، وبالتالي دون طائل؟

- هذا بالفعل ما أدّت إليه سيادة التقنية بلا منازع، سيادة إرادة القوة تلك التي اتخذت شكل إرادة الإرادة. فمن أجل البقاء، يُضطر صاحب المؤسسة دائما إلى التجدّد، إلى عدم «التبرجُز» وعدم الركون إلى الراحة والاطمئنان، وإلى تحسين إنتاجه ومردوديته باستمرار، سواء تعلق الأمر بمنتجاته أو تواصله أو استعماله للمعْلوماتية أو تسيير موارده البشرية، إلخ. لا بد للمؤسسة في كل الميادين أن تجدِّد بلا انقطاع، ولكن من الآن دون معرفةِ لماذا ولا من أجل ماذا، بحيث أصبح الإنسان الحديث «موظّف التقنية»- بحسب عبارة يستعملها هيدجر في السبل التي لا تؤدي إلى أي وجهة *chemins qui ne mènent nulle part* (1950).

في هذا الانتقال من العهد الأول الذي عرفته ميتافيزيقا الذاتية إلى العهد الثاني، وهو أيضا انتقال من العلم إلى التقنية بالمعنى الحصري للكلمة، التبست كليّا غائيات التاريخ والحياةِ الإنسانية. ومن ثم جاءت الأزمة الكبرى التي تنتاب فكرة التقدم وتصيب الغرب منذ نهاية القرن العشرين، يشهد على ذلك، من بين دلائل أخرى، بروزُ الحركة البيئية. هذا ويكون بكل تأكيد من غير اللائق التساؤل إن كان ثمة بعض «التقدم» في أشكال وجودنا: فمن الواضح أن العلم يتقدم وأن التقنيات تتقدم في كل المجالات. على أن المسألة الكبرى التي يطرحها أنصار البيئة، في سياق هذا النقد لعالم التقنية، هي بالأحرى معرفةُ إلى أي حد يكون هذا التقدم بالفعل تقدُّما. هل لدينا بحقٍّ الإحساس بأننا سنكون أكثر حرية وسعادة لأن هواتفنا المحمولة ستتوفر في السنة القادمة على ذاكرة أكبر وعلى عدد أكثر من نقاط الصور الألكترونية pixels؟ ليس ذلك بالتأكيد.

هذا التقدم التقني والمجرد من الغائية، هذه «السيرورة بلا ذات» procès sans sujet كما كان يقول ألتوسير Althusser في نفس المعنى عن الرأسمالية، هل تُوفِّر لنا بحقٍّ الحرية والسعادة؟

إن هذا التصور لعالَم التقنية[1] يشتمل على تطبيقات عديدة ممكنة: بوسعنا أن نقرأه قراءة تقنوية (بمعنى هيدجر) تتناول الأسواق المالية، والعولمة الاقتصادية والمالية أو كذلك وسائل الاتصال الجماهيري، وهذه أيضا مسخَّرة لعالم التقنية لأنه يسودها منطق الأُودِيمات [التصنيف بحسب نسبة الاستماع أو الإقبال]؛ ومن ثم عبادة السرعة وتسابق الإعلام، بل وأيضا الزوال التدريجي للإعلام لفائدة مجرد التواصل. فبالنسبة إلى مدير قناة تلفزية أو جريدة، لا مجال لأن يخسر السباق مع خصومه، ومع القناة أو الجريدة التي تصلح له كاختبار للمقارنة benchmark وينبغي عليه التصدي لمنافستها. وبذلك أصبح منطق الأوديمات منطق العالَم بعينه، سواء تعلق الأمر بأن يكون المرء مقروءا أو مسموعا أو معترفا به. ففي عدم الحصول على ما يكفي من الصيت، سيجد الفنان أو رجل السياسة أو الكاتب نفسه بلا شك موضوع انتقاء، مِثْل نوع سيء التكيف في عالم داروين. وهكذا، عندما ينزعج دُعاة العولمة البديلة من «سَلْعَنة العالَم»، وكأنه لم يعد أي شيء يفلت من سلطان التقنية والسوق، فإنه يبدو، دون معرفة منهم بلا شك، أنهم هيدجريون أكثر منهم ماركسيون.

وبكل تاكيد، ليس كل ما أقوله هنا واردا بالمعنى الدقيق للكلمة في أعمال هيدجر، فهو لا يتكلم على هذا النحو، بل هي لغتي وأمثلتي

(1) يعرض هيدجر هذا التصور في السؤال عن التقنية *La Question de la technique*، وهو مقال مختص صدر في كتابه: **مقالات ومحاضرات** *Essais et conférences* (1958)، ولكن خاصة في نص آخر صغير بعنوان: **تجاوز الميتافيزيقا** *Le dépassement de la métaphysique*.

أستعملها هنا، ولكن يبدو لي أنه يمكن استخلاصها بسهولة من تحليله للتقنية منظورا إليها بما هي صيرورة-عالَم إرادة القوة.

وهكذا، نرى أن فلاسفة التفكيك مهَّدوا، جزئيا على الأقل، لنمط من المجتمع (مجتمع العولمة الرأسمالية والليبرالية) ستكون بنيته وحركيته ومبادئه معارضة مع ذلك لكل ما يزعمون الطموح إليه. أما هيدجر، فهو ينخرط في سياقهم، وإن بيّن على نحو رائع في ماذا كان التصور النيتشوي لإرادة القوة، على عكس ما كان يقصد صاحبه في قرارة نفسه، هو المفتاح الفلسفي لعالم التقنية. فلا مناص من ملاحظة أنه ما بين انحيازه للنازية ودعوته إلى «الجالسنهايت» Gelassenheit (الطمأنينة والاسترخاء)، تَوَافَق فكرُه العبقري من جانب آخر مع أسوا ما أنتجه القرن العشرون- لاسيما وأنه من فرط الإحساس بالرضا إزاء المشروع الرامي إلى إنكار كل نفاذ إلى الحقيقة والقِيَم والمُثُل العليا على الإنسان، ومهما يكنْ هذا العمل على تحريرنا من الأوهام في غاية العظمة ولا مَحِيدَ عنه، يجد المرء نفسه عرضة لخطر القبول بما هو لا إنساني، إن لم يكن العزم على الانخراط فيه.

الحقبة الخامسة
بروز الإنسانوية الثانية

ثورة الحب

الفصل الثامن عشر

حداثة أخرى

مبدأ في المعنى جديد

- كما رأينا عند عرض الحِقَب الخمس الكبرى، يتساءل الفلاسفة عن مبدأ جديد يعطي معنى لحياتنا اليوم، مع العلم بكل ما ندين به للتفكيك *déconstruction* المُجْرَى سابقا) حط كامل من قيمة كل ادعاء لتأسيس قيم خارجَ محايثة الحياة الصرف، تحرير أبعاد من الوجود مقموعة إلى الآن(، ومعرفة «الهنات الأصلية» في الإنسانوية الأولى) رؤية حصرية للإنسانوية تؤدي إلى العنصرية أو الإمبريالية الاستعمارية والاستعمارية الجديدة، «تصور ميتافيزيقي» لتعالي العقل وللحرية والتقدم).

أعرف أنه بحسب الفلاسفة الذين بإمكاني التوجُّه إليهم، سوف أحصل على أجوبة مختلفة جدا. ولكن بما أن أمامي واحدا منهم، فالأيسر هو أن أطلب منه جوابا. فتكون هناك مناسبة لنرى«في المباشر» فيلسوفا يعمل، فضلا عن أن ذلك سيوضح التحاليل المعروضة في الفصول السابقة، بما أنها تصدر عن الشخص نفسه. ثم نظرا إلى أننا نعلم منذ أريستوفان *Aristophane* أن الفلاسفة غالبا ما ينزعجون عندما

نتدخل لتأويل مذهبهم، لنقلْ: بما أن الحبة تنمو cum grano salis، فإني سأقلّص الأخطار إلى الحد الأدنى، بدعوة الكاتب إلى التعليق على نفسه بنفسه.

فما هي إذن السمات الجديدة في عصرنا، التي تدعو إلى تغيير في المنظور حول ما يضفي معنى على وجودنا؟ ما السبب في أننا لم نعد نتعرف على أنفسنا في المبادئ التي أورثتنا إياها الأجيال السابقة؟ ماذا يمكن أن تشبه، في نظرك، فلسفة تكُون لزماننا؟

– لقد بينتُ، في المقدمة، الخطوط الكبرى للجواب الذي أقترحُه عن هذه الأسئلة: إذا كانت القِيَم والمّثُل التقليدية (الدينية، والوطنية، أو الثورية) قد فقدت إلى حد كبير قدرتها على إعطاء معنى لحياتنا، فإن ما أسميه «ثورة الحب»، المتجذرة في الانتقال من الزواج المُوظَّب إلى الزواج القائم على الاختيار عن حب ومن أجل الحب، قد غيّر وجودنا تغييرا عميقا. إن هذه الثورة الصامتة، ولكنها الشديدة العمق، تقدِّم مبدأ جديدا في المعنى، يجعل أبعادا إنسانية مهمَلة إلى حد الآن، نفيسةً بلا حد من خلال الحب الذي نحمله تجاه خليلاتنا أو خُلّاننا، وتجاه أصدقائنا وأطفالنا وأقربائنا. على أن هذا الانقلاب بعيد عن أن ينحصر في الدائرة الخاصة إذ يغيّر جذريا على حد سواء علاقتنا بما هو جَمْعي، لأن الحرص على أن نترك لمن نحبّهم، بدءا على وجه التحديد بأطفالنا، عالما يَسْهُل العيشُ فيه ويَحْسُن الاستقبالُ وبوسعهم أن يزدهروا فيه، يضع في صميم رؤيتنا لما هو سياسي الاهتمامَ بالأجيال القادمة. وهكذا، عوضا عن الإنسانوية الأولى، وهي إنسانوية الأنوار وحقوقِ الإنسان، تقوم إنسانوية ثانية، موسَّعة للغاية: إنسانوية جديدة متَّسمة بالأخوّة والتعاطف، لم تعد تضحّي بالإنسان لفائدة الأمة أو الثورة أو حتى التقدم (وهي مُثُل اشتهرت بأنها خارجة عن الإنسانية ومتعالية

عليها)، بل تجد في محايثة وجودنا ذاتها وفي مشاعرنا تجاه الآخرين مصدر يوتوبيا utopie إيجابية يحملها المشروع المتمثل في توريث من سيأتون بعدنا عالما يوفّر لكل واحد وسائل «التحقّق».

العلم المهدِّد

بودي الآن أن أحلل أسباب هذا الانقلاب، وأحاولَ استخلاص دلالته وأبيّنَ لماذا يستدعي- وهذه على الأقل قناعتي- مقاربة فلسفية جديدة قائمة على مبدأ في المعنى غير مسبوق. لقد اتضح أن الإنسانوية الأولى، أي إنسانويةَ الأنوار والعلم المنتصر، تعرَّضت زمن التفكيك لأنواع جارفة من النقد. وتجسّمتَ هذه الأخيرة، ليس في الفلسفة العالِمة فحسب، بل وأيضا في السياسة (مع الإيكولوجيا أو علم البيئة) كما في الحياة اليومية لدى الغربيين. ويكفي للاقتناع بذلك أن نقدّر إلى أي حد تغيّرت علاقتنا بالعلم منذ القرن الثامن عشر.

إزاء الزلزال الذي خرّب لشبونة سنة 1755 وتسبب في عدة آلاف من الموتى، كان ردُّ فعلِ أفضلِ المفكرين في ذلك العصر يحظى، كما رأينا، بالإجماع والثقة، إذ بفضل ما ستحرزه العلوم والتقنيات من تقدم، يمكن في المستقبل تجنّب مثلِ هذه الكارثة. يمكن للجيولوجيا والرياضيات والفيزياء ان تسمح بتوقّعٍ، وبالتالي توقي المآسي التي يُكبِّدها عبثُ الطبيعة ببالغ القسوة للكائنات البشرية. وباختصار كان التفكير العلمي [في نظرهم] سينقذنا من جبروت المادة الخام. ثم حصل تغيُّر في العصر، كي لا نقول: تغيُّر في البراديغم [أو المنوال]: ذلك أنه في الجملة تبدو لنا الطبيعة اليوم رؤوفا بينما يبدو لنا العلم مهدِّدا أو شرّيرا، لاسيما وأن كل ما يعرّض وجودنا للخطر يزرع فينا الرعب. فالقلق إزاء موت نتظاهر بالاعتقاد في إمكان تجنُّبه يتحول إلى عدد لامتناه من ضروب الخوف الجديدة: خوف من الخمر، من التبغ، من السرعة، من الجنس، من

الذرّة، من الهاتف المحمول، من العضويات المعدَّلة وراثيا، من ضلع بقري، من أثر الاحتباس الحراري، من الاستنساخ، من التكنولوجيات الجديدة وبالقوة [أي على سبيل الإمكان] من ألف تجديد وتجديد «شيطاني» لا يزال يدّخرها لنا صُناع المرَكَّب المُعَوْلَم، المتكون من العلم والتقنية Technoscience.

إن أساطير فرانكشتاين والشخص المتهوِّر انتعشت من جديد. فقد كانت تحكي لنا قصة مخلوق مِسْخ أو سحري يفلت شيئا فشيئا من خالقه ويهدِّد بتخريب الأرض. هذا المجاز ينطبق من الآن على البحث ذاته: فبينما كان البحث فيما سبق تقوده الكائنات البشرية وتتحكّم فيه، يمكن اليوم أن يُنْذِر بالإفلات منهم إلى درجة لم يعد معها أحد يستطيع في النهاية أن يضمن بقاء النوع للأجيال القادمة. ويكاد هذا المناخ الذهني أن يكون غير مسبوق في التاريخ البشري.

- تُرى كيف انتهينا إلى هذا الوضع؟ لماذا نرتاب من الآن في المُثُل التي كانت العقول المستنيرة تعتبرها إلى وقت قريب دعائم الحضارة الأوربية؟

- بالفعل، هنا تَكْمُن المسألة برمّتها. هل يتعلق الأمر بإنكار أم بنتيجة غير منتظَرة لهذه المبادئ ذاتها؟ هل ترجع تخوّفاتنا إلى اضطرابات ذلك المرض المعروف جدا، وهو «مقاومة التغيير»، أم يتعلق الأمر على العكس بمرحلة جديدة في تاريخنا، وليس إذن بأحد المخلَّفات الرجعية، بل بمُنْتَج أقصى راجع إلى الحداثة ومؤهَّل بما هو كذلك لمستقبل زاهر؟ تلك أسئلة أساسية لأنه بحسب الأجوبة التي تُقدَّم لها، ستختلف سيناريوهات المستقبل اختلافا تاما.

لمحاولة الإجابة عنها أو على الأقل للنظر فيها ببعض المزيد من الوضوح، لا نملك أن ننصح أكثر من اللازم بقراءة **مجتمع الخطر**، وهو

أهم كتاب لعالم الاجتماع الألماني إولريش بِك Ülrich Beck، وقد سنحت لي الفرصة سلفا للإحالة إليه في هذه الأحاديث[1]. وهذه هي أطروحته المركزية التي تلتقي، عن طريق آخر، بالتحليل الذي قمنا به فيما سبق حول فترتَيْ العولمة، مع استكماله في نقاط أساسية: فبعد حداثة أولى بدأت تزدهر في القرن الثامن عشر، وهيمنت على القرن التاسع عشر وهي تكتمل اليوم، تكون مجتمعاتنا الغربية قد دخلت في طور جديد، متَّسم بوعي بالأخطار التي يُحْدثها في صلبه بالذات نمو العلوم والتقنيات، ثم عولمتُها. إن هاتين الحداثتين تغذِّيان تعارضا صداميا، وعلاقات خفية في ذات الوقت تماما، ولا بد أوّلا من فهمهما لإدراك الوضع الجديد كل الجِدّة الذي يقع فيه الغرب الأكثر تقدما. لنقفْ لحظة عند هذا التشخيص، فهو يستحق العناء.

حداثة أولى
ناقصة ودغمائية

تتميز الحداثة الأولى بعدة سمات أساسية، لا انفصام بينها.

أولا، إنها تصوُّر ما زال سلطويا ودغمائيا للعلم: فقد كان واثقا من نفسه ومهيمنا تجاه موضوعه الرئيسي، أي الطبيعة، لذا كان يدّعي، من دون أدنى شك ولا روح نقدي للذات، التناغم مع تحرُّر البشر وسعادتهم. وكان يَعِدهم، كما أكّدنا من قبل، بتخليصهم من الظلامية الدينية التي عرفتها القرون الماضية، وبتمكينهم في آن واحد من الوسائل التي

---

(1) تعود كتابته إلى سنة 1986، مباشرة بعد كارثة تشيرنوبيل Tchernobyl، وقد استقطب جمهورا واسعا في كندا والولايات المتحدة وفي أوروبا الشمالية. أما الترجمة الفرنسية، التي صدرت سنة 2001 عند أوبيي Aubier، فهي متوفرة اليوم في سلسلة «شان- فلاماريون» Champs-Flammarion..

تجعلهم، حسب التعبير الديكارتي الشهير، و«كأنهم أسياد ومالكون» لعالم يمكن استعماله وتسخيره في كل شيء لتحقيق رفاههم المادي.

إن فكرة التقدم، وقد ترسَّخت بقوة في تفاؤل العلم هذا وحُدِّدت في صيغة دالّة على الحرية والسعادة، كانت ترتسم على نحو منطقي جدا في أطر الديمقراطية البرلمانية والدولة الأمة. ومن ذلك تزاوجُ العلم والديمقراطية الوطنية: ألم يكن من البديهي أن الحقائق المكتشَفة من قِبَل الأول هي على صورة المبادئ التي تؤسِّس للثانية، وقد سُخِّرت لنا من حيث الجوهر؟ إن القوانين العلمية، شانها شأن حقوق الإنسان، تمتلك نزوعا إلى الكونية إذ يجب أن تكون صالحة، مبدئيا على الأقل، لكل الكائنات البشرية، دون تمييز من حيث العرق والطبقة والجنس.

ومن ثم، كان الشغل الشاغل لدى الدول الأمم «العلمية الديمقراطية» هو إنتاج الثروات وتوزيعها. وبذلك كانت حركيتها بالفعل، كما قال توكفيل، حركية المساواة أو، إن فضّلنا الصيغ الماركسية، حركية الصراع ضد أشكال اللامساواة. وفي هذا النضال الصعب ولكن الحاسم، كان لِزاما الثقة في المستقبل، بحيث كانت مسألة الأخطار تُرَدّ بقدر كبير إلى المرتبة الثانية.

وفي النهاية، ما زالت الأدوار الاجتماعية والعائلية جامدة، بل «تحوّلت إلى ما يشبه الطبيعة»: من ذلك أن أشكال التمييز من حيث الطبقة والجنس، دون أي حديث عن الاختلافات الإثنية، ظلت مع ذلك منظورا إليها في الواقع على أنها منيعة لا تُمَسّ، وذلك رغم أنها مهتزّة وإشكالية من حيث المبدأ. وكذلك كان الكلام آنذاك يدور حول الحضارة في المفرد، وكأنها أوربية في البدء، بيضاء وذكورية- لا أعود إلى هذا الموضوع الذي عرضناه من قبل مع الوقوف على «الهنات الأصلية» التي شابت الإنسانوية الأولى.

وبخصوص هذه النقاط، ستدخل الحداثة الثانية في قطيعة مع الحداثة الأولى. ولكنها ستقوم بذلك، ليس بمفعول نقد خارجي، باعتماد نموذج اجتماعي وسياسي جديد، بل على العكس بالتعمق في مبادئها الخاصة.

الحداثة الثانية:
من الاعتقاد في التقدم إلى مجتمع الخطر

- هذه المفارقة الهائلة، التي ألمحنا إليها غير مرة، لا تزال ملغزة في هذه المرحلة من أحاديثنا: كيف نفسر أن الإنسانوية الديمقراطية المنبثقة عن الأنوار انتهت إلى صورة جديدة للحداثة تقلب آفاق الحداثة الأولى؟

- أولا، من جهة العلم وعلاقاته بالطبيعة، نجد أن القرن العشرين في نهاياته هو محلّ ثورة حقيقية إذ لم نعد اليوم نميل إلى رد الأخطار الجسيمة إلى الطبيعة، بل (وا أسفاه) إلى البحث العلمي؛ لم نعد نطمح إذن إلى الهيمنة على الطبيعة، وإنما على البحث العلمي لأن العلم، لأول مرة في تاريخه، يقدّم للجنس البشري وسائل دماره بالذات. وهذا يَصْدُق بالطبع، ليس فقط على الأخطار الحاصلة داخل المجتمعات الحديثة جرّاءَ الاستعمال الصناعي للتكنولوجيات الجديدة، ولكن أيضا على الأخطار الناجمة عن استعمالها من قِبَل آخرين غيْرنا. فإذا كان الإرهاب يحيّرنا اليوم أكثر مما بالأمس، فلأننا وعينا أيضا أنه بإمكانه من الآن- أو بإمكانه قريبا- امتلاك أسلحة كيميائية، وحتى نووية هائلة. إن مراقبة ضروب استعمال العلم الحديث ومفاعيله يفلت منا، وقوته الجامحة تبعث فينا الحيرة.

وبناء عليه، وأمام هذه «السيرورة بلا ذات» لعولمة نحسّ أن لا حَوْكَمة عالمية تتوصل إلى التحكم فيها، فإن إطار الدولة الأمة وإطار الأشكال

التقليدية للديمقراطية البرلمانية يبدوان منحسرَيْن، حتى لا نقول: بلا قيمة تُذكر. إن سحابة تشيرنوبيل لا تقف، بفعل معجزةٍ جمهورية، عند حدود فرنسا. والسيرورات التي تَحْكُم النمو الاقتصادي أو الأسواق المالية لم تعُد من جهتها تخضع لأوامر نوّاب الشعب العاجزين فعلا من الآن عن الالتزام أمامه بالوعود التي يودّون تقديمها. ومن ثم، بالتأكيد، يأتي نجاح من يريدون إقناعنا، على شاكلة جمورييِنا الجدد، بأن الرجوع إلى الوراء ممكن، وأن التحالف القديم بين العلم والأمة والتقدم مسألة لا تتوقف إلا على «الحس المدني» و«الإرادة السياسية»- وكم نودّ أن نعتقد في ذلك، لاسيما وأن شحنة غير هيِّنة من التعاطف تُلازم حتما أقوالهم المُفعَمة بالحنين.

وأمام هذا التطور الذي شهدته البلدان الأكثر تقدما، تَنْزَع مسألة توزيع الثروات إلى أن تصبح في المرتبة الثانية. ولا يعني ذلك بالتأكيد أنها تزول، بل أنها تضعف أمام ضرورات التضامن الجديدة بالنظر إلى أخطار يتزايد تهديدها بقدر ما تفلت وهي معولَمة من الدول الأمم ومن أساليب العمل الديمقراطية العادية.

وأخيرا، جرّاءَ نقد ذاتيّ، أو بتعبير أفضل جراء تأمل ذاتيٍّ معمَّم من الآن، يُعاد النظر في الأدوار القديمة. فتنقطع، وهي مهتزَّة، عن الظهور بكونها مرسومة في طبيعة أبدية، كما تشهد على ذلك على نحو نموذجي الأوجهُ العديدة التي تتخذها حركة التحرر لدى النساء، أو كذلك في زمن أقرب المطالبةُ بالزواج المِثْلي.

هذا ويمكن بالتأكيد استكمال هذه اللوحة ومناقشتها طويلا. فهي تستحق بدون أي شك مزيدا من التفاصيل والألوان. ومع ذلك، فأهميتها كبيرة إن أردنا فعلا التسليم بأنها تَنْزَع إلى بيان مُقْنِع للكيفية التي بها ليست الحداثة الثانية في الحقيقة سوى الامتداد المحتوم للحداثة الأولى، على

الرغم من ضروب التباين والتعارض التي أشرنا إليها منذ حين: فلئن اهتزت اليوم الوجوه التقليدية التي اتخذها العلم والديمقراطية الجمهوريان، فليس مَرَدُّ ذلك فحسب إلى اللاعقلانية، ولا إلى غياب «الحسّ المدنيِّ» فحسب، بل يرجع بنوع من المفارقة إلى الوفاء لمبادئ الأنوار! ولا أَدَلَّ على ذلك من التطور الحالي الذي تشهده الحركات البيئية في البلدان التي تمتلك بعدُ، خلافا لبلدنا، تقليدا عريقا في هذا المجال (في كندا وأوربا الشمالية على سبيل المثال)، حيث يلجأ الجدل الدائر حول مبدأ الحيطة أو التنمية المستدامة إلى تلك المبادئ، على نحو متزايد باستمرار، وإلى حجج علمية، وكذلك إلى إرادة ديمقراطية صريحة.

وبما أننا نميِّز حداثتين، فلا بد من أن نتعلم عدم الخلط بين صورتين مختلفتين جدا من اللاحداثوية antimodernisme. الصورة الأولى، التي ظهرت مع الرومانسية كردّ فعل ضد الأنوار، اعتمدت الحنين إلى الفردوس المفقود لفضح ضروب التصنُّع في العالم الديمقراطي، وشددت، كما رأينا، على ثراء مشاعر النفس وأهوائها ضد جفاف العلم. ولا يزال جزء كبير من الإيكولوجيا (أو علم البيئة) المعاصرة يستمد من الرومانسية جذوره بلا شك. ولكن صورة أخرى من اللاحداثوية تحرّرت منها: فلئن وضعتْ العلم وديمقراطية الدولة الأمة موضع مساءلة، فذلك باسم علميةٍ ومَثَل ديمقراطي يتسعان لأبعاد العالَم ويحرصان على ممارسة الاستبطان introspection؛ وبتعبير آخر، تتغذى ضروب النقد الرئيسية للعالَم الحديث من الحداثوية المغالية، وليس من عقلية رد الفعل. هذه المعاينة، إن كانت صائبة، تجرّ إلى نتيجة حاسمة: وهي أن مجتمع الخطر، المؤسَّس على الخوف والتأملِ الذاتي، ليس وراءنا، بل هو أمامنا تماما، وليس شيئا باليا، ولا أحد مخلَّفات الصور القديمة التي تتخذها مقاومة التقدم، ولكنه على العكس هو التغيُّر الأخير الذي شهده التقدم!

- ثمة تقارب بديهي بين هذا التحليل وتحليل هيدجر حول عالم التقنية، على الرغم من أن هذا وذاك إذ لا ينطلقان من نفس الاهتمامات، فهما يشدِّدان على سمات مختلفة. وعلى كل حال، هما يلتقيان في الكشف عن مُركَّب متكوِّن من العلم والتقنية *technoscience* وعن اقتصاديات انتهى نموها المتواصل إلى أن يصبح لذاته غايته الخاصة.

- من هذا المنظور، يشبه العالَم الجِيرُوسْكوب أو المِدْوار الذي لا بد أن يدور كي لا يسقط، وذلك بقطع النظر عن كل مشروع. لنواصلْ المماثلة برهة. ففي الاقتصاديات ذات المنافسة المعولَمة، أصبح التقدم ضرورة بيولوجية تقريبا، من ذلك أن أيّ مؤسسة، كما رأينا، إن لم تقارن نفسها بالمؤسسات الأخرى محاوِلةً باستمرار أن تتقدم، سرعان ما تكون مسخَّرة للانقراض الكامل. وبتعبير آخر، وكما هو الحال بالنسبة إلى الجيروسكوب، يكون التقدم فاقدا للغائية، وراجعا إلى أسباب فاعلة، نظرا إلى أنه ناجم عن مجرد منطق المنافسة دونما حاجة إلى أي مشروع شامل يحييه. ومن ثم يأتي الإحساس بأن مجرى العالم يفلت منا، ويفلت في الحقيقة حتى من نوّابنا، بل من القادة الاقتصاديين والعلميين أنفسهم! الأمر الذي يعطي إذن مفهوم النقد بعدا إضافيا، ويحفِّزنا أيضا على التفكير في التوجُّهات الجديدة الممكنة التي تتحدَّد بها سياسة جديرة بهذا الاسم في عصر هو عصر العولمة ومجتمع الخطر، حيث كفاءات الدولة الأمة، رغم ما يعتقده جمهوريونا الجدد، لم تَعُدْ تدّعي تقديم أجوبة كافية.

زواج الحب والعائلة الحديثة تَوَلّدا عن الرأسمالية

- بقدر ما يتضح هذا التحول الذي من خلاله صار مَثَل التقدم في الأنوار انتزاعا لمصيرنا، إذ استحوذ عليه المنطق الأعمى للتجديد من

أجل التجديد ليُوقِعنا في مجتمع الخطر. بنفس القدر يَبرز لغز آخر أشد مَدْعاةً للدهشة: إن أدركنا بيسر أن العالَم القائم على تعميم المنافسة والخالي مع ذلك من أي هدف، والذي نحن من الآن منغمسون فيه، قد أسهم في سحب المصداقية من السِّيَر الكبرى (الدينية والوطنية والثورية، وحتى الإنسانوية)، فكيف نفسر أنه استطاع في ذات الوقت أن يشارك في ازدهار قيم الحب أفضل من أي وقت مضى؟

- التفسير الأكثر إقناعا يقدّمه المؤرخ الأمريكي آدوارد شورتر Edward Shorter، وهو من أتباع فيليب أرياس Philippe Ariès الأخصائي في تاريخ فرنسا، وذلك في كتابه الممتاز **ولادة الأسرة الحديثة** (Le Seuil, 1977). فهو يبين أن نشأة زواج الحب في أوربا- لا ننسى أن تاريخ هذه السمات المميِّزة للزمن الحاضر إنما هو تاريخ أوربي في المنطلق- هي الأثر المباشر الناجم عن الرأسمالية الحديثة. وهذه هي الأسباب.

عندما تستقر الرأسمالية وتُقوِّض من الداخل النظام الإقطاعي، تخترع نظام الأجرة، وفي ذات الوقت سوق الشغل. وبتأثير من هذين الابتكارين، سينقلع الأفراد عندئذ من قراهم الأصلية للمُضِي إلى العمل في المدينة.

لنتصورْ أنفسنا للحظة مكان فتاة بريتانية [من منطقة بريتاني] Bretonne في الأربعة عشرة أو الخمسة عشرة من عمرها، تغادر قريتها لتذهب إلى العمل في منطقة عمرانية كبيرة، في نانت Nantes مثلا، في معمل حيث تُصْنع علب السردين. هذه الفتاة الشابة ستستفيد دفعة واحدة من حرية مضاعَفة، لم تكن لِتتصورها تماما منذ سنوات خلت.

الحرية الأولى هي، بكل بساطة، حرية بُعْدِ المسافة من قريتها أو، إن شئنا، حرية التستُّر. فلأول مرة في حياتها، تفلت من أنظار الآخرين، من

أعين القرويين وعائلتها والقَسّ والعجوز وهي ترقب من وراء الستائر وعبْر نوافذها حياة الآخرين وتنشر الإشاعات- وتلك وظيفة أساسية إلى الآن في قرى البرّي le Berry التي عرفتُها في طفولتي. ومن جهة أخرى، هنالك أيضا، ولأول مرة في حياتها، تتقاضى فتاتنا الشابة ثمنا عن عملها، تتسلم أجرة ستضمن لها، مهما تكنْ زهيدة، استقلالية مادية معيَّنة. وهنا أيضا، لا تَنْزَعَ النظرة الحديثة، بتأثير من ماركس والفكر المناهض للرأسمالية بوجه أعم، إلى أن ترى في الأجر سوى شكل جديد من «استغلال الإنسان للإنسان». وفي الأثناء، يقع التعتيم، عن باطل بالتأكيد، على التحرّر الهائل الذي مثّله الحصول على أجر مقابلَ العمل. ففي الماضي، كانت فتاتنا الشابة تعمل أيضا، فلا تشكّوا في ذلك، بل تعمل عملا شاقا، من الصباح إلى المساء؛ غير أنه لا بد من إكراهها عليه، وتعنيفها أحيانا، ومع ذلك لم تكن تتقاضى أي أجر.

وإذ تحررت فتاتنا الشابة من ضغط المجموعة وأصبحت من الآن مستقلة على الصعيد المالي، فسوف تكتشف أنها على هذا النحو في وضع يمكّنها من أن تعيّن بنفسها، على الأقل جزئيا، ما تريد أن تفعله بوجودها. وستُقبِل بالتدريج على الانعتاق من إكراهات الحياة التقليدية والتمرد، مثل الأطفال في **البخيل** لموليير Molière، على من يريدون إلى الآن تزويجها بالقوة، ولكن هذه المرة مع حظوظ حقيقية في النجاح. تُرى ماذا ستختار بدلا عن«زواج العقل»؟ بكل تلقائية، ستسعى إلى الزواج بشاب «وسيم» «تشعر بميل» إليه. وهكذا سيصبح زواج الحب شيئا فشيئا قاعدة زِيجاتنا.

وبالطبع، سوف تمتد هذه السيرورة على عدة قرون وتشهد تواترات مختلفة بحسب الطبقات الاجتماعية. ففي الطبقات الشعبية، سيتخذ زواج الحب مكانه بأكثر سرعة، وسيفلت في أبكر وقت من نفوذ

الوالدين. أما الوسط البورجوازي- علما بأن مرة واحدة لا تكُون عادة- ، فسوف يتبع الحركة فيما بعد- وذلك لأسباب بديهية خاصة بالإرث. يبقى أن لا أحد اليوم يفكر في أن يتزوج بغير حب- ماعدا على وجه التحديد في القارات والحضارات «الشمولية» حيث الرأسمالية جنينية أو لا تزال غائبة، ولمّا ينشأ الفرد بصفته كائنا مستقلا عن مجموعته الأصلية.

هذا التفسير التاريخي، كما ترون، يمكن أن يحظى بالتأييد من قِبَل ماركس وتوكفيل على حد سواء، وهما لم يقولا شيئا آخر سوى ما قاله شورتر. وسواء تكلمنا مع ماركس على «الرأسمالية» أو مع توكفيل على «الديمقراطية»، فإن ما يحدِّد في الحالتين العالم الحديث هو أولا وقبل كل شيء هذا البروز للفرد، وهو يتخلص تدريجيا، ولكن بصفة نهائية، من كل الأشكال القديمة التي تتخذها النزعة الجماعوية communautarisme أو- كما سيقول لويس ديمون Louis Dumont، من كل أشكال «الشمولية» holisme، ومن سطوة الكلِّ (باليونانية *holos*) على أجزائه وعلى أفراد المجموعة.

الأطفال أوّلا

سيكون لثورة الحب هذه نتيجتان أساسيتان. الأولى هي، بالتأكيد، تقنين الطلاق (علما بأن القانون الأهم من هذه الناحية في فرنسا هو قانون 1884)، إذ إنه بتأسيس الأزواج على الحب، وعلى المشاعر والعشق، فنحن نؤسسها على شيء هو بالطبع متغيّر وهَشّ. فاليوم 60٪ من زيجات الحب تنتهي بطلاق- ومن ثم جاء التوهّم، الحاضر في اليمين، بأن «العائلة ذهبت أدراج الرياح». وفي الواقع، الأسرة في حالة أفضل مما كانت عليه في أي وقت مضى، لأنه حتى وإن كثُر الطلاق، فليس لأن القِيَم العائلية تحتضر، بل لأنها قائمة الآن على الحب، وليس الأمر سِيّان. لنقلْ الأشياء كما هي، مع المجازفة بصدم بعض الناس:

إن هوى الحب الشبَقيّ يدوم بوجه عام ثلاث أو أربع سنوات؛ ومن ثم ماعدا بعض الاستثناءات الخارقة بعض الشيء، تكون مشكلة الأزواج الحديثة أن يجدوا كيف يتحول هوى حب البدايات إلى علاقة دائمة، إلى صداقة غرامية على سبيل المثال. ومن الجلي أن ذلك ليس بالأمر البديهي. فالأطفال يتألمون من الوضع، أحيانا كأشد ما يكون، ولكن ذلك هو ثمن الحرية، وفْقًا الصورة. فلولا الأطفال لكان من المحتمل أن تمر نسبة الطلاق من 60 في المائة إلى 95 في المائة!

أما النتيجة الثانية تحديدا، فتتمثل في تصاعُد قوة الحب تجاه الأطفال، وهو إحساس لم يكن بالتأكيد، خلافا لفكرة جاهزة، موجودا في هذا المستوى أثناء العصر الوسيط. وبالطبع، كانت هناك استثناءات، ولكن رغم الاعتقاد الراسخ بأن الحب الأمومي طبيعي وغريزي، وبالتالي حاضر أبد الدهر، فقد بيّن أفضل مؤرخينا في العصر الوسيط، وعلى رأسهم فيليب أرياس، كم كان موت طفل صغير في ظل النظام القديم يُعتبر أقل خطورة بوجه عام لدى أناس كثيرين من موت خنزير أو حصان. ففي القرن الثامن عشر، مازال طفل واحد فحسب من بين طفلين يصل إلى عمر العشر سنوات. وعلى عكس رأي يُعتبر في الغالب بديهيا، لم تكن نسبة وفيات الأطفال راجعة بالأساس إلى الحالة الجنينية التي كان عليها الطب والصحة، بل ترجع تماما إلى ممارسات وخيمة العاقبة، متداوَلة وقصْدية على حد سواء. من ذلك على وجه الخصوص وضع المولود لدى مرضعة، وهو متداول للغاية في ذلك العصر داخل المدن، ولاسيما في العائلات الفقيرة، وكان عمليا حكما بالموت. وهكذا، يعرض جان - لويس فلاندران Jean-Louis Flandrin حالة لم تكن استثنائية البتة، وهي حالة مرضعة كان قد عُهد إليها باثني عشر طفلا طوال عشرين سنة. ولم تُرجِع في النهاية أي طفل على قيد الحياة! والمذهل أنه

لم تتم متابعتها: إن مثل هذه الوقائع كانت بالغة التواتر والشيوع بحيث اعتاد الناس عليها وكأنها خطر لا سبيل إلى ردِّه. وكان إهمال الأطفال مستشريا أيضا بنسب مهولة، كما نرى أثره في الحكايات، حكاية بُوسى الصغير مثلا، وموضوعُها، خلافا لقراءات التحليل النفسي، ليس مع الأسف من الأَخْيِلة في شيء. وبالفعل، تشير بعض التقديرات إلى أن الهِبة إلى الإله oblation ما زالت تشمل في القرن الثامن عشر 30 في المائة من الصغار على الأقل. ولكن كان ثمة عادة ثالثة تأتي، إن جاز القول، لتستكمل العمل: ومهما بَدَا ذلك مستبعَدا، فقد تعوّد الوالدان آنذاك على النوم إلى جانب الرُّضَّع، مع خطر - ولكنه خطر محسوب- يتمثل في إخماد أنفاسهم أثناء الليل. فظل الأمر شائعا للغاية حتى فجر القرن الثامن عشر، ما جعل الكنيسة تتخذه موضوعا حاضرا باستمرار في ما تتوجه به من عِظات وخطب. إذن لم يكن العزوف عن الحب تجاه الأطفال لأنهم كانوا يموتون في وقت مبكر فحسب، ولكنهم كانوا يموتون في وقت مبكر لأنهم أيضا وإلى حد ما لم يكونوا يحظون بقدر كبير من الحب. أما اليوم، وهذا بالتأكيد أثر مباشر لزواج الحب، فلسنا متعلقين أكثر من أي وقت مضى بأطفالنا فحسب، بل إن موتهم هو يقينا أفظع شيء يمكن أن يحصل داخل الأسرة.

من حب الأقارب إلى الاهتمام بالمثيل

- إلى حد الآن، تتعلق ثورة الحب أساسا بالدائرة الخاصة، وإن كانت لها سلفا انعكاسات واضحة على الحياة الجَمْعية: بما أن العائلة، وهي خلية المجتمع الأساسية، تقوم من الآن فصاعدا على المشاعر وليس بعدُ على تقاليد المجموعة، فإن الممارسات الاجتماعية ستتغير جراء ذلك، لاسيما في مجالات التربية والصحة والقانون. يبقى لنا مع ذلك أن نرى كيف سيوسِّع هذا المبدأ الجديد انعكاساته لمجموع الدائرة العامة.

- خلافا لرأي شائع يتردّد كثيرا على مسامعنا، لم يؤد هذا التطور للأسرة بتاتا إلى انطواء على الدائرة الخاصة، بل بالعكس كان هو الأصل بقدر واسع في نشأة العمل الإنساني l'humanitaire الحديث، المعاصر تحديدا لتطور الأسرة القائمة على ضروب التآلف بين المشاعر. فالإحساس بالحب الذي يزدهر تدريجيا في العائلة استدعى تصاعد قوة التعاطف مع الآخرين. من ذلك أن نشأة الصليب الأحمر والنمو الأول لنشاطاته، على سبيل المثال، كانا موازيين تماما لتوسُّع هذا المنطق الجديد للأسرة الحديثة في الطبقة العاملة- وفيما بعد في الطبقة البورجوازية.

وحتى إن بدا ذلك مشتملا على نوع من المفارقة- إذ حالما نتكلم على العائلة، يتبادر إلى ذهن بعض الناس، وكأنه يحدوهم مُنْعَكَسٌ شبيه بمنعكس بافلوف Pavlov، اسمُ «بيتان» Pétain و«القيمُ المَلاذ» و«الانطواءُ على الذات ورفضُ الحسّ المدني»-، فإننا في الواقع نستطيع تماما فهم التزاوج بين نمو قيم الحميمية ونمو الواعز على العمل الإنساني. فليس ثمة صراع بين الاهتمام بالأقرباء proches والرأفة بالمثيل proche، بل هناك بالأحرى تعاضد بينهما، إذ الأول يَدْعَم الثانية بالتأكيد. إذن ليس البتة من باب الصدفة أن نشأة العمل الإنساني الحديث تتطابق تاريخيا مع نشأة الأسرة الحديثة. فالحب الذي يتسرب إلى العلاقة الأسرية هو من الآن الإحساس الأول على الأقل، إن لم يكن الوحيد، القادر على أن ينسينا «الأنا»، هو الإحساس الأول الذي يصيّرنا، نتيجة اتساع التعاطف، أقل عدم اكتراث بالآخرين وبالأقرباء، ولكن أيضا بالـ«مثيل» والأجانب وبؤسِهم. فعندما نرى أب عائلة في عمق أعماق إفريقيا أو العراق وهو يبكي طفلا مات بين يديه، نقول في أنفسنا إن قلبه مسكونٌ بداهةً بالمشاعر نفسها التي نحسّها لو كنا مكانه.

تُرى ما العمل الإنساني؟ ذات يوم، بينما كنت ألقي محاضرة حول هذا الموضوع، لاحظ لي روبير بادنتر Robert Badinter، وهو مُحِق جدا في هذا، أن قولته التي انطلق في صياغتها من القاعدة التقليدية: «لا تفعلْ بالآخرين ما لا تريد أن يُفعَل بك» إنما هي توسيع لها: «لا تترك الآخرين يُفعَل بهم ما لا تريد أن يُفعَل بك». وهكذا، فالعمل الإنساني هو النضال ضد اللامبالاة، علما بأن هذا الصراع قد نشأ من ذلك الإحساس بالحب، الذي يغمر الحياة الخاصة وينعكس بكل تأكيد على ما هو جَمْعي.

الفصل التاسع عشر

إضفاء السحر من جديد على العالم

أفول الأمة والثورة

- رأينا لماذا تبدو القِيَم وأشكال المُثُل الكبرى التي تَحْكُم الدائرة السياسية في تناقص من حيث التناغم مع انتظارات المواطنين: بما أنها صادرة في أغلبها عن الحداثة الأولى، وهي حداثةُ إنسانوية الأنوار، فهي تنطبق بصعوبة متزايدة على مجتمعات الحداثة الثانية، وهي مجتمعات تمتاز بحركية المنافسة المعمَّمة، التي تزداد خطورة واستعصاء على التحكم. وعلى اعتبار أن ثورة الحب نشأت عن هذا السياق الجديد، فلا بد أن تكون أقدر على تأسيس أفق سياسي متلائم مع عصرنا، إذ هي تعطي مكانة مركزية للاهتمام بالأجيال القادمة.

- فعلا، تُحْدِث أيضا ثورة الحب انقلابا في الدائرة العامة، بما فيها مجال اشتُهر فيه أن الأهواء الحميمية مستبعَدة لفائدة المصالح وحدها، ألا وهو مجال السياسة. إنها تستدعي إعادة تشكيل عميقة لمُثُلنا وممارساتنا السياسية، بحيث تُدْعى حركيتها إلى تحويل وجه ديمقراطياتنا في وقت قريب.

لقد رأينا أعلاه كم كانت فكرتا الأمة والثورة مرتبطتين بروح الأنوار،

بل يمكن القول إنهما شكّلتا بُؤرتيْ المعنى الكُبريَيْن اللتين بعثتا الحركة في الحياة السياسية الأوربية منذ الثورة الفرنسية. هذا وأستعمل لفظ «البؤرة» foyer للإيحاء بشيء مماثل لنقطة الفرار أو التلاشي point de fuite في لوحة ذات منظور perspective، وهو ذلك الفوكس *focus* أو تلك البؤرة التي انطلاقا منها تنتظم كل مظاهر الرسم الخاصة وتجد نِسَبها الدقيقة، وتتخذ معناها الحقيقي. وعلى نفس الشاكلة، أعطت الأمة والثورة منذ 1789 دلالة إجمالية لكل المشاريع الخاصة، الاقتصادية منها والاجتماعية والتربوية والثقافية، التي كانت تحملها الوزارات في الحكومات المختلفة. في اليمين، كانت تُفضّل الفكرة القومية أو الوطنية؛ وفي اليسار، كانت الأفضلية للفكرة الثورية. وبالطبع، كانت توجد نقاط انتقال ممكنة بين الاثنتين: إذ يمكن للمَثَل الأعلى الثوري أن يتلوّن بالقومية والوطنية. بقي أن كلتا الفكرتين احتفظت بنسقها الخاص في الأخلاق والتأويل، وهو نسق يستبعد منطقه منطق الآخر.

حين كنت طالبا، مازالت جريدة الديغوليين تُسَمّى الأمة، وكل أصدقائي في مايو 68، سواء من التروتسكيين أو الماويين أو أنصار الحرية المطلقة libertaires أو الشيوعيين، كانوا «ثوريين» أو يعلنون أنفسهم كذلك بالتأكيد. فكان ثمة، كما يقال، «مشاريع» كبرى وبعض اليوتوبيا، في اليسار وحتى في اليمين حيث كانت «فكرة معيَّنة عن فرنسا» جسّدها الجنرال ديغول، تُصَوِّر للمتعاطفين معه مَثَلا أعلى في العظمة يفوق المصالح الخاصة والمشاحنات الحزبية. وثمة مؤشر على العصر، وهو أنه عند موت الجنرال ديغول، وضعت عدة صحف العنوان نفسه: «La France est veuve»(فرنسا أرملة). ودونما حب في القسوة، لأي رجل سياسي اليوم تستطيع جريدة أن تضع مثل هذا العنوان في صفحتها الأولى من غير أن تبدو تماما مَدْعاةً للهُزْء؟

- ذاك بالطبع مفعول تفكيك القِيَم التقليدية التي حللنا طويلا أسبابه وجِهاته.

- إنه لأمر بديهي، بحيث تكون بؤرتا المعنى المشار إليهما- الأمة والثورة- من الآن فصاعدا بالنسبة إلى الأجيال الشابة، وحتى بالنسبة إلى جيلي، قد ذهبتا أدراج الرياح على الأقل إن لم يصبهما الفناء، شأنهما في ذلك شأن كأس من الشمبانيا فقدت فقاعاتها. وبالتأكيد، بقي وسيبقى دونما شك ولأمد طويل حفنة من القوميين المتشددين، والوطنيين على الشاكلة القديمة، كما سيظل أيضا بعض الثوريين في المستوى اللفظي. إن الديمقراطية، من حيث الجوهر، هي حَيِّز توجد فيه كل الثقافات المضادة- ولذا لا يمكن لهذه الأخيرة أن تزول أبدا بكليتها. على أن الأمر يتعلق بموقف أكثر مما يعني صراعا حقيقيا أو رؤية واقعية للعالم، فلا أحد يعتقد جدّيا أن قادة تلك الحركات المتطرّفة يستطيعون في يوم ما إن يمارسوا الحكم. وفضلا عن ذلك، فإن من يتبنّون إلى الآن، في أوربا الغربية، القومية الخالصة أو يوتوبيات ثورية، يسعون إلى الحصول على تأييد مواطنيهم من خلال صناديق الاقتراع، وليس إلى فرض برنامجهم بالعنف، ما يمثّل فارقا لافتا للانتباه بالنسبة إلى الخطاب الماوي في الستينات [من القرن العشرين]، إذ كان يدعو حسب العبارة المتواضَع عليها إلى «شنق آخر صاحب أعمال بمصارين آخر قَسّ».

المقدس ذو الوجه الإنساني

هل ينبئ احتضار المشاريع القومية أو الثورية الكبرى بـ«تحرير العالَم من السحر» désenchantement du monde، استعادةً للعنوان في شكل إشادة بماكس فيبر، والذي وضعه مارسيل غوشيه Marcel Gauchet لأحد كتبه الرائعة؟ هل سندشن «عهد الفراغ»، كما يوحي به جيل ليبوفتسكي Gilles Lipovetsky؟ هل نحن مُسَخَّرون لـ«الكآبة

الديمقراطية»، على حد تعبير باسكال بروكنر Pascal Brukner؟ هذه الصيغ الثلاث تعبِّر في العمق عن أفكار متقاربة فيما يخص التشخيص (نهاية اليوتوبيات والأهواء السياسية الكبرى) والتوقُّع (ظهور حقبة خالية من القناعات الدائمة أو المشاريع الجَمْعية الباعثة على الحماس، ومتأرجحة بين نزوات مُشِطّة ولكنها زائلة، وبين فردانية ريبية مَشُوبة بالإحباط). هل هذا حقا هو الذي يتربص بنا؟ لا أعتقد في شيء من ذلك. إذا كانت هذه التعابير تحتوي بلا منازع على نصيب من الحقيقة يُستخلص من هذه الأطروحات الثلاث، المثيرة من جهة أخرى لبالغ الاهتمام، فإنها تغفل في نظري عما هو أساسي. إن ما نحياه ليس نهاية المقدس أو المعنى في السياسة، بل هو على العكس بروز صورة جديدة للمقدس، ما أسميه «المقدس ذا الوجه الإنساني»، وبتعبير مغايرٍ تقديس الآخر، في ارتباط ببروز إشكاليةٍ جَمْعية جديدة كل الجِدّة، تبلورت سلفا على نحو ما نتيجةَ نموذج زواج الحب، وأعيد القول بأنها ستجد تعبيرا عنها أكثر فأكثر بلا انقطاع في اهتمام غير مسبوق بالأجيال القادمة. فكأن هنالك [على غرار الضوء] انكسارا للحياة الخاصة في الحياة العامة، نوعا من مفترق الطرق، لأن تاريخ الحياة الخاصة يصطدم اليوم على نحوٍ ما اصطداما عنيفا بالتاريخ السياسي الكبير. فيرسي فيه الاهتمامَ بالأجيال القادمة كبؤرة جديدة للمعنى، سيصبح دورها شيئا فشيئا، في السنوات الآتية، شبيها بالدور الذي كانت تؤديه الأفكار القومية أو الثورية.

- إذن من الآن فصاعدا، تكُون القِيَم الخاصة هي ما يؤسِّس لأقوى انتظارات المجتمع في الدائرة العامة، وبالتالي للجدل والعمل السياسيين. ذاك على نحو متزايد شأن المجالات التي تشمل الصحة والتربية والبيئة والشغل وإعادة التأهيل، والوقاية من الحوادث، إلخ.

- أيَّ عالم سنتركه لمن هم الأحب إلينا، أي لأطفالنا، وبوجه أعم للشباب، أعني الإنسانية التي تأتي بعدنا؟ تلك هي المسألة السياسية الجديدة، وهي بحقٍّ التجديد الوحيد منذ قرنين، كما يشهد على ذلك أن الحركة البيئية، إذ كانت الأولى في أخذ تلك المسألة بالحسبان، هي أيضا الحركة السياسية الجديدة لوحدها منذ الثورة الفرنسية.

لقد هيمنت الليبرالية والاشتراكية على تمثلاتنا السياسية منذ بداية القرن التاسع عشر، تحت تأثير أوجه النقد المتقاطعة، الصادرة عن أقصى اليمين المناهض للثورة وعن يسار شيوعي متطرف (من أتباع هيبرت Hébert وبابوف Babeuf) أو فوضوي. وبتعبير آخر، كان المشهد السياسي سلفا قد اكتمل بالفعل غداة 1789. وإن أتت الإيكولوجيا (أو علم البيئة) اليوم للاعتراض على الاحتكار الذي كانت تحظى به تلك المذاهب منذ أمد طويل للغاية، فلأنها بالذات تمثل الحركة الوحيدة التي إذ تطرح مسألة الأجيال القادمة، فلها الفضل، بعيدا عن مواطن ضعفها العديدة، في إعادة إرساء أهم عنصرين بلا شك في كل سياسة جديرة بهذا الاسم: أوّلا إشكاليةٍ تتعلق بالمدى الطويل في مجتمع أصبحت فيه نزعة التمسك بالمدى القصير، الخاصة بالرأسمالية المعولمة وديمقراطيات الرأي، آفة حقيقية بالنسبة إلى السياسة والمالية والحياة الإعلامية، ثم بُعْد مصطنع على نحو ما، بمعنى أنه علينا بذل الجهد للحفاظ على حظوظ تتوفّر فيها حياة طيبة في المستقبل لفائدة من نحبّهم، وترْك لهم عالَمًا يمكن أن يزدهروا فيه. وليس هنالك أي صدفة: فالأمر، بكل بساطة، لا يعدو أن يكون نتيجة مباشرة لتصاعد قوة الاهتمام بالأطفال والشباب، وهو اهتمام أحدثته ثورة زواج الحب.

إذن، يفتح الاهتمام بالأجيال القادمة فضاء مشتركا بين الدائرة الخاصة (العاطفة التي تزدهر في الأسرة وتؤدي إلى تقديس من تُجَمِّل

صورتهم تماما) والدائرة العامة (مستقبل الشباب، وفيما بعد مستقبل البشرية قاطبة). ذلك أن العالم الذي سنتركه لأطفالنا يتطابق مبدئيا، من جهة، مع العالم الذي سنتركه لكل البشر، وأنه من جهة أخرى عندما نختار للجميع توجُّهات سياسية نَحْكم بأنها أفضل ما يمكن أن تكون لأطفالنا نحن، فإننا ننطلق من معيار على قدر كاف من المصداقية للبحث عن الحلول الأكثر صوابا وسخاء والأفضل رَوِيّةً. مثلا، عندما كنت وزيرا للتربية الوطنية، لم يكن يخطر ببالي أن أقوم بإصلاح لفائدة بناتي الثلاث فحسب، بل كنت أفعل ذلك، بداهة، لفائدة أطفال فرنسا جميعا، إذ كان مَرَدّ هذا الأمر إلى ما هو جَمْعي، وليس إلى الحياة الخاصة. ولكني مع ذلك كنت أطرح على نفسي بلا انقطاع هذا السؤال الذي أعتقد أنه يشكل أفضل معيار: إذا كان هذا الإصلاح لا بد أن يُطبَّق على البنات الأحب إلي، هل كنت أُنجِزه بنفس الصيغة، هل يكون هو عيْن الإصلاح الذي كنت أختاره؟

سياسة في الحب

ذاك ما كنت أسميه في **حكمة المُحْدَثين** «سياسة في الحب»؛ وقد استعملتُ هذه الصيغة في مواجهة أندريه كونت- سبونفيل André comte-Sponville الذي كنت أتحاور معه في هذا الكتاب، وقد كان، بصفته وريثا لماركس وهوبز، يدافع عن الفكرة القائلة بأن السياسة تُحرِّكها المصالح فحسب، بينما أرى على العكس أن الإنسانوية الثانية تُدخل، أو تستدعي على الأقل، في السياسة بُعْدا من التعاطف والأخوّة أشد حضورا وتحديدا مما يُتصور، ويبدو لي أن السياسيين يمكن أن يَغْنَموا إن تعلقوا بهذا البعد أكثر مما يفعلون.

ومن هذا المنظور، اقترحتُ في كتابي: **في الحب** (تخليدا لذكرى ستندال Stendhal بالتأكيد) أمرا أو واجبا جديدا، متميِّزا عن الأمر

القطعي impératif catégorique الكانطي (الذي سبق لنيتشه أن حاكاه، كما رأينا ذلك، ولكني كنت أستعيره بعقلية مغايرة تماما)، وقد صغته تقريبا على النحو التالي: «افعلْ بحيث يمكن لقاعدة فعلك أن تُطَبَّق على من هم الأحب إليك». ويبدو لي أنه لو امتثلنا لهذه القاعدة لعاملنا الأجانب والمعطَّلين عن العمل بغير ما نفعل تجاههم. لنتخيلْ أطفالنا مكانهم، ماذا سنفعل؟ ثمة طريقة أخرى في التعبير عن الأمر أو الواجب نفسه: «افعلْ بحيث يمكن لقاعدة فعلك أن تتحول إلى قاعدة كلية بالنسبة إلى كل من تحبهم، ليس كقانون الطبيعة على الطريقة الكانطية، بل على اعتبارها قانون الحب». فلو تفحَّصْنا كل القرارات السياسية بحسب هذه القاعدة، لما كان هنالك أي شك في أن الاختيارات المُتَبناة وفق هذا المعيار قد تكون مختلفة بدرجة بالغة عما هي عليه في الإطار المعهود. وبالطبع، هنالك نصيب من اليوتوبيا في مثل هذا الأمر أو الواجب. ولكن على عكس اليوتوبيات التي أدمت القرن العشرين، فإن هذه اليوتوبيا إنسانية صرف، وبناء عليه فهي غير قاتلة.

- نرى من خلال ذلك أن سياسة الحب والاهتمامَ بالأجيال القادمة، المرتبطيْن بالمكانة المركزية التي يحتلها الحب في بناء الأسرة الحديثة (وفق أشكال متزايدة التنوع)، لا يتجسّدان في إشكالية البيئة فحسب. فقد ألمحتُ منذ حين إلى أن القِيَم الخاصة كانت بصدد التحول إلى رهانات عامة ومشاريع سياسية في عدة مجالات؛ فما هي الحقول الأخرى التي يُدخل فيها الاهتمام بالأجيال القادمة تغييرات جوهرية؟

- إنه يضع في صميم انشغالاتنا وجوب التقليص من الديْن العمومي (هل سنحمّل أطفالنا وزر هذا الدين؟)، وضرورة تجنب «صدام الحضارات» (هل سنترك لشبابنا عالما في حالة حرب مع شعوب سيطرت عليها الأصولية والسلفية؟)، بل أيضا مسألة مستقبل التغطية

الاجتماعية في خضم تفاعل الدامبينغ dumping الاقتصادي والنقدي الذي تمثله العولمة اليوم (هل سيستطيع شبابنا آنذاك أن يسدد مقابل تقاعده، ويضطلع بتمويل البطالة والضمان ضد المرض، إلخ؟). وبتعبير آخر، وهذا هو الأساس، كل المسائل السياسية الكبرى على وجه التحديد، وليس فقط مسائل الحياة الخاصة، هي التي ستنتظم من جديد في ظل هذه البؤرة الجديدة من المعنى التي تمثلها إشكالية الأجيال القادمة، ولم يعد الحال نفسه بالنسبة إلى غيرها من بُؤَر المعنى التي أصبحت مجردة وباهتة، كي لا نقول: لفظية تماما. أعني بؤرتيْ الأمة والثورة.

إن هذه الإعادة الكاملة لتوجُّه السياسة حول مسألة الأجيال القادمة هي الترجمة، في الدائرة العامة، لما أسميه «الإنسانوية الثانية». وإنسانوية الحب هذه، الناشئة عن الثورة التي قلَّبت العائلة منذ العصر الوسيط، أحدثت ما أُطْلِقُ عليه عبارة «الفكرة الجمهورية الثانية» التي توسِّع النزعة الجمهورية الأولى وتعيد بناءها من البداية، والمقصود بهذه الأخيرة نزعةُ الحق والأنوارِ وبذْلِ الجهد من أجل الوطن، أي النزعةُ الثورية (أو الإصلاحية) والقومية في أن واحد، المتجسِّدةُ أوّلا لدى اليعقوبيين jacobins، ثم لدى «الرجال العظام» أمثال جول فيري (وقد ذكّرنا بأنه كان استعماريا وعنصريا بقدر كبير) وكليمنصو الذي لا يزال ينتسب إليه رجال السياسة «المتمسكون بمبدأ السيادة» في أوساط اليمين كما في أوساط اليسار.

حكمة الحب

- تجري كل الأمور بالأساس وكأن الديمقراطية، لأول مرة في تاريخها، مضطرة إلى الإيفاء بوعدها في إقامة حكْم، ليس بالشعب فحسب، بل للشعب وحتى لكل واحد من الأفراد الذين يكوِّنونه. فلم تَعُدْ

عظمتها، كما قلنا، في عظمة الأمة أو الثورة بعد أن كانت (الديمقراطية) من قبل تَضطر المواطنين باسم الأمة والثورة إلى التضحية، بل على العكس تكمن عظمتها في قدرتها على إعطاء كل فرد أقصى عدد من الوسائل للـ«تحقُّق». وقد رأينا في قصتنا حول تاريخ الفلسفة أن كل حقبة كبرى تقابلها علاقة فريدة بالوجود، مبدأ طريف في المعنى يُعطَى للحياة، ومذهبٌ في الخلاص ينجرّ عنه. فأي حكمة تقترحها الإنسانوية الثانية، إنسانوية الحب تلك؟

- للإجابة عن هذا السؤال، علينا بالفعل الرجوع من التاريخ والسياسة- وهما بعدان أساسيان في حياة العقل- إلى الفلسفة، التي تبدو لي دوما أرقى تعبير عنه، وبوجه أخص إلى السؤال عن معنى الحياة، الذي يبرز ضمنيا وراء قصتنا التي حاولتُ طوالها أن أفسِّر كيف كان الحب يرتقي إلى مرتبة مبدأ جديد في المعنى. وعلى سبيل الجواب والخاتمة، بودي أن أستشهد بهذا المقطع من قصيدة لفيكتور هيجو بعنوان بُوز النائم:

كان بوز Booz سيدا طيبا وقريبا وفيا

كان مقتصدا ومع ذلك كان سخيا

تنظر النساء إلى بوز أكثر مما ينظرن إلى شاب وسيم

لأن الشاب جميل ولكن العجوز عظيم

العجوز إذ يعود إلى المنبع الأول

يلج الخوالد من الأيام ويخرج مما تَقلَّب من الأيام

يُرى اللهيب في أعين الشبان

ولكن يُرى النور في بصر العجوز

لا شيء في نظري أكثر صوابا من هذه الفكرة التي عبَّر عنها هيجو، وهي أن الحظ مُوات لنا نحن البشر لكي نوسِّع آفاقنا. وهذا التوسيع

فعلا هو الذي يعطي معنى للتقدم في السن بالذات وللغُنْم الحاصل من التجربة لكي نفلت من خاصياتنا الأصلية الصغيرة، من خلال السفر وتعلُّم اللغات الأجنبية واكتشافِ غيْرية الثقافات الأخرى وسائر البشر. فإذا كان فِعْلَا «عَرَف» و«أحَب» مترادفين في الكتاب المقدس la Bible، فليس ذلك من باب الصدفة، إذ إن توسيع الآفاق، على نقيض العقل المحدود والمنغلق على خصوصيته والغَيور دوما على تأمينها، هو بلا أي شك ما يمكّننا من معرفة أفضل بالآخرين، ومن خلال ذلك بالذات من أن نحبهم أكثر. وهذا ما يضفي علينا طابعا إنسانيا. لقد كان كانط، قبل هيجو بكثير، ولكن بالمعنى نفسه سلفا، يقصد بعبارة «الفكر المتسع» pensée élargie، كما ألمحتُ إلى ذلك أعلاه، تلك الحركة التي تضطر المرء أثناء النقاش إلى تصوُّر نفسه مكان الأخر لإدراك وجهة نظره.

وسوف أعطي هذه الصيغة، عن طيب خاطر، مجالا للتطبيق أوْسع امتدادا بكثير كي لا تعني فقط إلزاما صادرا عن التفكير العقلي، بل طريقة جديدة في الإجابة عن مسألة معنى الحياة: فبقدر ما يَحُضُّنا مَثَل الفكر المتسع على الخروج من ذواتنا، بالقدر نفسه يستطيع أن يعطي في آن واحد دلالة واتجاها لوجودنا، بما في ذلك التقدم في السن- كما هو الشأن بالنسبة إلى بوز Booz، ذلك العجوز الذي سيتزوج فتاة شابة رائعة. فلِمَ يَصْلُح التقدم في السن؟ ربما، على وجه التحديد، لا لشيء آخر سوى توسيع الرؤية وفتْح الآفاق، لأن الفرد، إذ يرسم تجربته الخاصة في أشكال البيْنذاتِيّة intersubjectivité - تلك المَواطن الكونية للمعنى، المتمثِّلة في الحقيقة والعدل والجمال والحب-، فهو في ذات الوقت يَتَفرّد ويتَأنْسَن.

فهرس أسماء الفلاسفة والمفكرين

(حسب الترتيب الزمني)

هِزيود (القرن VIII- VII ق. م.) 26، 36، 77، 79، 91، 177، 181، 225، 257، 343، 347

طاليس من مليتوس (القرن VII- VI ق. م.) 90، 91، 343

هرقليطس (نحو 576- 480 ق. م.) 343

بارمنيدس (نحو 544- 450 ق. م.) 90، 343

أفلاطون (428- 348 ق. م.) 23، 37، 72، 77، 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 108، 113، 114، 157، 161، 181، 193، 286، 293، 308، 343، 347

أرسطو (384- 322 ق. م.) 25، 30، 37، 72، 77، 88، 105، 106، 107، 108، 109، 110، 111، 112، 113، 114، 116، 117، 121، 122، 149، 165، 179، 181، 238، 246، 293، 343، 347

أغسطينوس (354- 430) 17، 33، 343

ابن رشد (1126– 1198) 152، 343
ابن ميمون (1135– 1204) 113، 343
توما الأكويني (1227– 1274) 34، 37، 107، 113، 114، 115، 125، 192، 343
جان بيك دي لا ميرندول (1463– 1494) 155، 343
ميشيل دي مونتاني (1533– 1592) 343
رينيه ديكارت (1596– 1650) 38، 39، 40، 41، 42، 44، 48، 56، 59، 73، 95، 165، 166، 168، 169، 170، 174، 175، 176، 181، 211، 239، 247، 254، 286، 293، 306، 344
جون لوك (1632– 1704) 11، 344
باروخ سبينوزا (1632– 1677) 18، 19، 29، 72، 96، 213، 223، 260، 273، 281، 283، 302، 303، 344
غوتفريد فيلهلم ليبنتز (1646– 1716) 166، 195، 211، 219، 220، 221، 222، 223، 344
بارنارد ماندفيل (1670– 1733) 344
مونتسكيو (1689– 1755) 169، 216، 239، 344
فولتير (1694– 1778) 153، 174، 183، 184، 232، 278، 309، 344
ديفيد هيوم (1711– 1776) 262، 263، 264، 344
جان جاك روسو (1712– 1778) 124، 154، 162، 168، 169، 170، 208، 232، 233، 270، 276، 344
دنيس ديدرو (1713– 1784) 184، 185، 344
آدم سميث (1723– 1790) 195، 196، 344

ايمانويل كانط (1724- 1804) 42، 67، 72، 99، 124، 125، 140، 142، 143، 150، 161، 164، 166، 172، 174، 183، 195، 204، 205، 206، 207، 208، 209، 210، 211، 212، 213، 214، 216، 222، 223، 227، 230، 238، 246، 255، 260، 262، 263، 300، 341، 344

فريدريش هاينريش جاكوبي (1743- 1819) 235، 344

جورج فيلهلم هيجل (1770- 1831) 12، 68، 73، 127، 128، 129، 131، 132، 133، 134، 135، 136، 137، 138، 140، 141، 142، 143، 144، 145، 150، 165، 171، 172، 173، 195، 196، 216، 217، 218، 219، 220، 221، 222، 223، 224، 225، 226، 227، 228، 268، 344، 348

دافيد ريكاردو (5 172- 1823) 195، 344

فريدريك كارل فون سفنيي (1779- 1861) 235، 237، 239، 344

آرتور شوبنهاور (1788- 1860) 19، 46، 47، 55، 56، 253، 254، 255، 256، 257، 258، 259، 260، 261، 262، 263، 264، 265، 266، 267، 268، 269، 270، 271، 272، 273، 274، 275، 276، 277، 278، 280، 281، 287، 288، 289، 290، 292، 302، 344، 348

ألكسيس دي توكفيل (1805- 1859) 41، 170، 191، 198، 199، 200، 202، 320، 327، 344

كارل ماركس (1818- 1883) 47، 92، 100، 195، 196، 216، 217، 218، 227، 228، 229، 238، 256، 281، 288، 309، 326، 327، 344

فريدريك نيتشه (1844- 1900) 19، 29، 30، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 55، 56، 57، 64، 65، 70، 72، 93، 100، 163، 240، 253، 255، 256، 257، 259، 261، 270، 276، 277، 278، 279، 280، 281، 282، 283، 284، 285، 286، 287، 288، 289، 290، 291، 292، 293، 294، 295، 296، 297، 298، 299، 300، 301، 302، 303، 304، 306، 307، 344، 348
سيغموند فرويد (1856- 1939) 55، 83، 256، 261، 288، 344
إدموند هوسرل (1859- 1938) 154، 213، 344
لدفيج فتجنشتين (1889- 1951) 344
مارتن هيدجر (1889- 1976) 6، 19، 47، 81، 92، 100، 162، 165، 212، 218، 226، 227، 240، 269، 279، 305، 306، 307، 309، 310، 311، 312، 324، 345، 348
ماكس هوركايمر (1895- 1973) 247، 345
هانس جورج غادامير (1900- 2002) 345
تيودور ف. أدورنو (1903- 1969) 247، 345
جان بول سارتر (1905- 1980) 157، 158، 241، 345
حنة آرندت (1906- 1975) 226، 227، 345
إيمانويل ليفيناس (1906- 1995) 345
سيمون دي بوفوار (1908- 1986) 229، 345
كلود ليفي- ستروس (1908- 2009) 243، 244، 245، 246، 247، 345
جيل دولوز (1925- 1995) 242، 278، 345
ميشيل فوكو (1926- 1984) 50، 242، 279، 345

يورغن هابرماس (ولد سنة 1929) 69، 345

فليكس غتّاري (1930- 1992) 242، 345

جاك دريدا (1930- 2004) 242، 345

مارسيل غوشيه (ولد سنة 1946) 334، 345

أندري كونت- سبونفيل (ولد سنة 1952) 337، 345

الفهرس

تمهيد...5

مقدمة: استعداد للسفر أجمل قصة في تاريخ الفلسفة بإيجاز 9

الفصل الأول: ما الفلسفة؟ 11

الفصل الثاني: الأجوبة الفلسفية الخمسة الكبرى.................21

الفصل الثالث: الإنسانية في سعيها إلى الظفر بالاستقلالية 67

الحقبة الأولى: العصر القديم النظام المتناغم في العالم..................77

الفصل الرابع: هِزيود: في بؤرة الآلهة 79

الفصل الخامس: أفلاطون: أول فلسفة مكتملة 92

الفصل السادس: أرسطو: تخصيب الفلسفة بالملاحظة 105

الحقبة الثانية: العصر اليهودي المسيحي...................................119

الفصل السابع: إعادة النظر في الإتيقا الأرسطية.........................121

الفصل الثامن: القطيعة مع العالمين اليهودي واليوناني 126

الفصل التاسع: التوفيق بين النوازع الطبيعية والقانون عبْر الحب.....138

الحقبة الثالثة: الإنسانوية الأولى: الخلاص بالتاريخ والتقدم 147
الفصل العاشر: بيك دي لا ميرندول: نشأة الإنسانوية 149
الفصل الحادي عشر: صورة نموذجية للإنسانوية 164
الفصل الثاني عشر: اللحظة الكانطية 204
الفصل الثالث عشر: هيجل وماركس: إنسانويان أم تفكيكيان؟.... 216
الفصل الرابع عشر: نقد الأنوار 231

الحقبة الرابعة: زمن التفكيك.. 251
الفصل الخامس عشر: شوبنهاور: من التشاؤم إلى فن السعادة 253
الفصل السادس عشر: نيتشه 277
الفصل السابع عشر: هيدجر: عالَم التقنية............................ 306

الحقبة الخامسة: بروز الإنسانوية الثانية: ثورة الحب 313
الفصل الثامن عشر: حداثة أخرى.................................. 315
الفصل التاسع عشر: إضفاء السحر من جديد على العالم 332

فهرس أسماء الفلاسفة والمفكرين 343

لوك فيري

أجمل قصّة في تاريخ الفلسفة

تولّد الفلسفة اهتماما متزايدا، وربما الأمل في تقديم معنى لوجودنا، وذلك في عالم متأزّم حيث ينتشر منطق المنافسة على نحو أعمى. فالرغبة في الإفلات من هذا الإحساس بضياع مصيرنا من أيدينا تتعاظم بقدر ما أن المُثل التقليدية والسِّيَر الكبرى (الروحية والدينية والوطنية أو الثورية) التي كانت تُسْتلهَم لتوجيه حياتنا افتقدت على نحو واسع قوّتَها في الإقناع حِيَالَ واقع لم يَعُدْ لها تقريبا أي نفوذ عليه. ولم يبقَ لنا من اختيار سوى البحث عن سبيلٍ للنجاة، اللهم إلا إذا انسَقنا مكتفين بنوع من الغيظ المتسم بالحنين.

ما الذي يجعل الحياة في أعيننا تستحق أن تُعاش ونتمسّك بها رغم معرفتنا بقِصْرها وخاتمتها؟ وما الذي، أيضًا، يجعلنا على استعداد للموت باندفاع من أجل مُثل أو اعتقادات؟

في سياق البحث عن أجوبة يبرز من جديدٍ الاهتمام بالفكر الفلسفي.

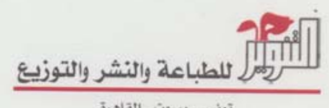
فما الفلسفة؟ ماذا ننتظر منها؟ ألا نزال في حاجة إليها؟ بماذا يمكن أن تساعدنا في عصر تبدو فيه المنزلة الإنسانية خاضعة لتوسّع هيمنة الابتكارات التكنولوجية؟

لكن الاكتشافات العلمية والإصلاحات السياسية والإبداعات التقنية لا تُخْبرنا، مهما تكنْ خصبة، أيّ ضرب من الحقيقة نستطيع بلوغه، ولا تعزِّز، أوتمنح مشروعية لقِيَمنا الأخلاقية. بل لا تَرْوي تعطّشَنا إلى الظفر بإجابة عن تساؤلاتنا عن كيف تكون حياتنا، حياة طيبة لنا نحن البشر الفانين، حياة كفيلة بإنقاذ وجودنا من السُّخْف الذي يتهددنا.

الإجابة عن هذا التحدي بالوسائل الإنسانية الصّرْف التي يوفرها التفكير العقلي إنما هو تحديدا موضوعُ الفلسفة الأقصى.

لوحة الغلاف: ماغريت


ISBN 978-9938-886-64-1


للطباعة والنشر والتوزيع

تونس - بيروت - القاهرة